

**A. Heris Hermawan, M.Ag**  
**Yaya Sunarya, M.Pd**

# Filsafat Islam



Penerbit : **CV. INSAN MANDIRI**

ISBN. 978-979-3696-70-6



**A. Heris Hermawan, M.Ag**  
**Yaya Sunarya, M.Pd**

# **FILSAFAT ISLAM**

---

**ISBN. 978-979-3696-70-6**

---



Penerbit : **CV. INSAN MANDIRI**

Dilarang memperbanyak dan mengedarkan sebagian apalagi seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, seperti dicetak, fotokopi, microfilm, CD-Rom, dan rekaman suara tanpa izin dari pemilik hak, kecuali untuk kepentingan penulisan buku atau artikel.

**Sanksi Pelanggaran Pasal 72**

Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (Satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

---

**Judul Buku:**

Filsafat Islam

**Penulis:**

A. Heris Hermawan, M.Ag  
Yaya Sunarya, M.Pd

**Editor:**

Tim Penulis

**Tata Letak & Design Cover:**

R.Samsudin, ST

Cetakan Pertama : Januari 2011

**Penerbit & Percetakan:**

CV. Insan Mandiri  
Jl. Cimuncang No. 14 Cibeunying Kidul  
Bandung 40125 Telp/Fax. 022-7213958  
e-mail: cv.insanmandiri\_14@yahoo.com

**ISBN. 978-979-3696-70-6**

---



## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah, buku Filsafat Islam yang sederhana ini muncul. Buku ini merupakan usaha untuk menambah koleksi buku-buku sejenis yang tentunya sudah banyak. Buku Filsafat Islam ini merupakan buku yang diorientasikan sebagai buku dasar Filsafat Islam bagi mahasiswa.

Terbitnya buku ini di ilhami oleh aktivitas penulis sebagai pengajar mata kuliah Filsafat Islam. Buku ini memberikan informasi tentang Filsafat Islam terutama kajian tokoh-tokoh Filsafat Islam klasik dan modern.

Penulis menyadari bahwa pembuatan buku ini masih jauh dari sempurna, oleh karena itu saran dan kritik yang bersifat konstruktif sangat penulis harapkan untuk menambah perbaikan pada buku ini. Ucapan terima kasih dan penghargaan yang tinggi penulis haturkan kepada semua yang telah membantu memberikan kemudahan terciptanya buku ini. Semoga Allah SWT membalas semua kebaikan itu dengan balasan yang berlipat ganda.

Semoga buku ini ada manfaatnya.

Bandung, Januari 2011

Penulis



## **DAFTAR ISI**

**KATA PENGANTAR ... i**

**DAFTAR ISI ... iii**

### **MAKNA DAN HAKIKAT FILSAFAT ISLAM**

- A. Definisi Filsafat ... 1
- B. Definisi Islam ... 3
- C. Hakikat Filsafat Islam ... 4
- D. Obyek Kajian Filsafat Islam ... 8
- E. Hubungan Filsafat Islam dengan Keilmuan Islam Lainnya ... 9
- F. Revitalisasi Pemikiran Umat Islam ... 10

### **AL-KINDI**

- A. Sejarah Singkat Riwayat Hidup Al-Kindi ... 13
- B. Karya-Karya Al-Kindi ... 15
- C. Pandangan Al-Kindi Tentang Filsafat dan Agama ... 16
- D. Filsafat Al-Kindi ... 20
  - 1. Filsafat Pengetahuan (Epistemologi) ... 20
  - 2. Filsafat Ketuhanan ... 21
  - 3. Filsafat Alam ... 22
  - 4. Filsafat Jiwa ... 24
  - 5. Filsafat Etika ... 25
- E. Pengaruh Filsafat Al-Kindi ... 27

### **AL-FARABI**

- A. Riwayat Hidup Al-Farabi ... 29
- B. Karya Tulis Al-Farabi ... 30
- C. Filsafat Al-Farabi ... 31
  - 1. Filsafat Ketuhanan Al-Farabi ... 34
  - 2. Filsafat Kenabian Al-Farabi ... 36
  - 3. Tasawuf Al-Farabi ... 39
  - 4. Filsafat Politik & Kenegaraan Al-Farabi ... 40
- D. Pengaruh Pemikiran Al-Farabi Terhadap Filosof Sesudahnya ... 43

### **IBNU SINA**

- A. Sejarah Hidup Ibnu Sina ... 45
- B. Karya-Karya Ibnu Sina ... 46
- C. Rekonsiliasi antara Agama dan Filsafat ... 48
- D. Filsafat Ketuhanan Ibnu Sina ... 49
- E. Filsafat Emanasi Ibnu Sina ... 51

- F. Filsafat Jiwa Ibnu Sina ... 53
- G. Pengaruh Filsafat Ibnu Sina ... 56

#### **AL-RAZI**

- A. Riwayat Hidup Al-Razi ... 59
- B. Karya-Karya Al-Razi ... 60
- C. Filsafat Al-Razi ... 62
  - 1. Akal ... 62
  - 2. Filsafat Wahyu dan Kenabian Al-Razi ... 63
  - 3. Metafisika ... 66
  - 4. Filsafat Moral ... 70
- D. Pengaruh Pemikiran Al-Razi ... 71

#### **IBNU MASKAWAIH**

- A. Riwayat Ibnu Maskawaih ... 73
- B. Karya Tulis Ibnu Maskawaih ... 74
- C. Filsafat Ibnu Maskawaih ... 75
  - 1. Filsafat Ketuhanan ... 75
  - 2. Filsafat Jiwa ... 77
  - 3. Filsafat Kenabian ... 80
  - 4. Filsafat Moral (Akhlak) ... 81
  - 5. Filsafat Politik ... 85
- D. Pengaruh Pemikiran Ibnu Maskawaih terhadap Filosof Lainnya ... 86

#### **AL-GHAZALI**

- A. Riwayat Hidup ... 89
- B. Karya-Karya Al-Ghazali ... 91
- C. Filsafat Al-Ghazali ... 93
  - 1. Filsafat Ketuhanan ... 106
  - 2. Tasawuf Al-Ghazali ... 108
  - 3. Filsafat Etika/Akhlak Al-Ghazali ... 109
  - 4. Pengaruh Pemikiran-Pemikiran Al-Ghazali ... 112

#### **IBNU BAJJAH**

- A. Riwayat Hidup Ibnu Bajjah ... 115
- B. Karya Ibnu Bajjah ... 116
- C. Filsafat Ibnu Bajjah ... 117
  - 1. Filsafat Ketuhanan ... 118
  - 2. Materi dan Bentuk ... 119
  - 3. Jiwa ... 121
  - 4. Akal dan Ma`rifat ... 122
  - 5. Akhlak dan Tasawuf ... 124
- D. Pengaruh Filsafat Ibnu Bajjah ... 127

## **IBNU THUFAIL**

- A. Riwayat Hidup Ibnu Thufail ... 129
- B. Karya-Karya Ibnu Thufail ... 129
- C. Filsafat Ibnu Thufail ... 133
  - 1. Rekonsiliasi Filsafat dan Agama ... 134
  - 2. Metafisika (Ketuhanan) ... 135
  - 3. Filsafat Alam ... 137
  - 4. Filsafat Jiwa ... 138
- D. Pengaruh Filsafat Ibnu Thufail ... 139

## **IBNU RUSYD**

- A. Biografi Ibnu Rusyd ... 141
- B. Karya Ibnu Rusyd ... 143
- C. Filsafat dan Agama dalam Pandangan Ibnu Rusyd ... 146
  - 1. Filsafat Ketuhanan ... 148
  - 2. Filsafat Alam ... 151
  - 3. Kebangkitan Jasmani di Akhirat ... 154
  - 4. Kenabian dan Mu`jizat ... 157
  - 5. Hukum Kausalitas ... 158
- D. Pengaruh Filsafat Ibnu Rusyd ... 158

## **NASIRUDDIN AL-THUSI**

- A. Biografi Nasiruddin Al-Thusi ... 163
- B. Karya-Karya Nasiruddin Thusi ... 164
- C. Filsafat Nasiruddin Thusi ... 165
  - 1. Metafisika/Filsafat Ketuhanan ... 166
  - 2. Filsafat Jiwa ... 167
  - 3. Filsafat Alam ... 168
  - 4. Filsafat Moral ... 169
  - 5. Filsafat Rumah Tangga ... 171
  - 6. Filsafat Politik ... 172
- D. Pengaruh Filsafat Nasiruddin Thusi ... 173

## **MUHAMMAD IQBAL**

- A. Biografi ... 175
- B. Karya Muhammad Iqbal ... 176
- C. Filosof yang Mempengaruhi Filsafat Muhammad Iqbal ... 177
  - 1. Friedrich Nietzsche ... 177
  - 2. Henry Bergson ... 178
- D. Filsafat Muhammad Iqbal ... 179
  - 1. Teori Dinamika ... 181
  - 2. Filsafat Ketuhanan ... 183

E. Pengaruh Filsafat Muhammad Iqbal ...185

**MULLA SHADRA**

A. Biografi ... 187

B. Karya-Karya Mulla Shadra ... 188

C. Filsafat Mulla Shadra ... 191

1. Filsafat Pengetahuan atau  
Epistemologi ... 191

2. Filsafat Ketuhanan (Metafisika) ... 193

3. Esensi dan Eksistensi ... 194

4. Al-Harakah Al-Jauhariyyah (Gerakan  
Substansial) ... 199

5. Filsafat Jiwa ... 201

D. Pengaruh Filsafat Mulla Shadra ... 202

**DAFTAR PUSTAKA ... 203**

**BIODATA PENULIS ... 207**



## MAKNA DAN HAKIKAT FILSAFAT ISLAM

### A. Definisi Filsafat

Secara literal filsafat berasal dari kata *philo* artinya 'cinta' dan *sophia* artinya 'kebijaksanaan'. Dalam bahasa Yunani kata itu memiliki pengertian dan makna yang lebih dibandingkan 'wisdom' dalam Bahasa Inggris modern.<sup>1</sup> Dalam *Lisanul 'Arab*, kata falsafat berakar dari kata falsafa, yang memiliki arti *al-hikmah*.<sup>2</sup>

Hikmah menurut Muhyi Ad-din Al-Arabi dalam kitabnya *Fususl Al-Hikmah* adalah proses pencarian hakikat sesuatu dan perbuatan. Ar-Raghib juga mendefinisikan hikmah adalah memperoleh kebenaran dengan perantaraan ilmu dan akal. Begitu pula dalam tulisan Nurcholis Madjid bahwa hikmah itu berarti ilmu pengetahuan, filsafat, kebenaran, bahkan merupakan rahasia Tuhan yang tersembunyi yang hanya bisa diambil manfaat dan pelajaran pada masa dan waktu yang lain.<sup>3</sup> Dengan demikian, istilah filsafat dengan hikmah itu memiliki makna yang sama.

Dengan adanya pengaruh ucapan Inggris, yakni *Philosophy*, maka istilah "Falsafah" –pada awalnya-, direduksi ke dalam Bahasa Indonesia menjadi "filsafat", atau "filosofi". Dalam tradisi Inggris modern filsafat dibedakan sebagai 1) upaya pencarian guna memperoleh kebijaksanaan, dan 2) usaha sungguh-sungguh sebagai pemenuhan kebutuhan intelektual. Meski demikian, filsafat tetap saja memiliki keluasan makna aslinya.<sup>4</sup>

Dalam khazanah ilmu, filsafat diartikan sebagai berpikir yang bebas, radikal dan berada dalam dataran makna. Bebas artinya tidak ada yang menghalangi pikiran bekerja. Kerja pikiran ada di otak, oleh karena itu tidak ada satu kekuatan pun, baik raja maupun penguasa negara mana pun, yang bisa menghalangi seseorang untuk berpikir, apalagi mengatur atau menyeragamkannya, sepanjang seseorang itu dalam keadaan sehat wal'afiyat, sehingga meskipun seseorang itu di penjara, tetap saja pikirannya dapat bekerja. Bebas artinya dapat memilih apa saja untuk dipikirkan, tidak ada yang haram untuk dipikirkan, semuanya tergantung pada pilihan dan kesanggupan seseorang untuk memikirkannya. Ia bisa berpikir mengenai kehidupannya di dunia, dalam berbagai aspeknya, dan ia pun bisa memikirkan kehidupannya setelah mati. Jikalau pun ada batas, maka batas-batas itu bersifat internal, yaitu pilihan obyek berpikirnya sehingga menjadi batasan obyek atau cara kerja internalnya sendiri, yang menyangkut cara dan metode yang ditempuh.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunah Nabi dalam berpikir*. (Yogyakarta, Lembaga Studi Filsafat Islam, 2001) hal. 1

<sup>2</sup> Dalam literatur Arab yang original, istilah filsafat ini populer dengan sebutan *ulumul hikmah* yang disingkat *al-hikmah*, kata tersebut sepadan dengan kata *sophia* dalam Bahasa Yunani, yang artinya adalah kebijaksanaan atau *wisdom* dalam Bahasa Inggris.

<sup>3</sup> Lihat, Dedi Supriyadi *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung, Pustaka Setia, 2009) hal 16.

<sup>4</sup> John Pasmore, "Philosophy" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing co., Inc. Press, 1972, Vol. 6, hlm. 216.

<sup>5</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*....op cit. hal 2

Kebebasan berpikir tidak sama dengan kebebasan berbuat. Berpikir itu secara kodrati bersifat bebas, dan kebebasan berpikir ini menjadi suatu fitrah yang sudah semestinya terjadi pada manusia. Kebebasan berfikir tidak perlu ditakuti, karena dalam taraf berpikir, tidak bisa dikenakan sanksi moral apa pun. Sanksi moral hanya dapat dikenakan pada suatu tindakan atau perbuatan, yang dilakukan dengan penuh kesadaran. Oleh karena itu, kesalahan dalam berpikir tidaklah kriminal, bukan suatu kejahatan.

Dalam tradisi Hellenistik, perjumpaan atau dialektika antara pemikiran dan tindakan mencapai klimaks pada tragedi Sokrates. Bagi kalangan elit politik *polis* Athena waktu itu, upaya penyadaran yang dilakukan Sokrates khususnya bagi kalangan muda, dianggap sebagai tindakan praxis, yaitu pelecehan atas *Logos* (system keyakinan) melalui praxis (tindakan). Persoalan kewenangan dan otoritas pikiran atas tindakan, atau tindakan atas pikiran menjadi dilematis. Filsafat dianggap mencampuri iman (*fides*) sehingga dianggap berbahaya, dan oleh karenanya perlu dibungkam. Tradisi ini nampak kental dalam pemikiran abad tengah yang didominasi dogma.<sup>6</sup>

Berpikir dan berbuat adalah dua hal yang berbeda, meskipun bisa menyatu. Berfilsafat adalah berpikir radikal, *radix* artinya akar, sehingga berpikir radikal artinya sampai ke akar suatu masalah, mendalam sampai ke akar-akarnya, bahkan melewati batas-batas fisik yang ada, memasuki medan pengembaraan di luar sesuatu yang fisik, dan seringkali disebut sebagai metafisis.<sup>7</sup> Pengembaraan filsafat melewati batas-batas penginderaan manusia, sebagai contoh, ketika seseorang dengan inderanya menatap laut, maka laut dalam alam pikiran filsafat, tidak hanya dimaknai gumpalan air, yang dihiasi dengan desiran angin dan deburan ombak, tetapi lebih dalam dari itu, apakah sesungguhnya hakikat laut itu, dan eksistensinya mendeskripsikan makna laut bagi kehidupan manusia.

Berfilsafat adalah berfikir dalam tahapan makna, ia mencari hakikat makna dari sesuatu, atau keberadaan dan kehadiran. Berpikir dalam tahap makna bukan dan tidak dipakai untuk menjawab persoalan teknik, seperti bagaimana caranya membuat kue serabi. Jika kehidupan itu ada dan hadir dalam kehidupan kita, maka apakah makna keberadaan dan kehadiran kehidupan itu bagi kita, apakah sekedar untuk makan atau sebaliknya makan untuk kehidupan. Berpikir dalam tahap makna artinya menemukan makna terdalam dari sesuatu, yang berada dalam kandungan sesuatu itu. Makna

<sup>6</sup> Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, London: Simon & Schuster, 1946, hlm. 302. Lihat juga Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Tafkir fi Zamani Takfir*, Mesir: Sina Linasyri, 1995, lihat pada bagian "*al-Islam Baina al-Fahmi al-'Ilmy wa al-Istikhdami al-Naf'iy*", hlm. 9-20.

<sup>7</sup> Metafisika secara etimologis terdiri dari meta, 'sesudah' dan physica, 'alam-dunia'. Metafisika membahas aspek fundamental dari setiap realitas dan melalui refleksi filosofis mengenai kenyataan mutlak yang paling mendalam dan paling utama. Isu metafisika ada sejak pra Sokrates yang menggali *arche type* dari realitas. Memasuki kawasan ini berarti meliputi filsafat tentang "yang-ada" secara keseluruhan. Oleh karenanya metafisika disebut juga dengan *ontology* atau filsafat "yang-ada". Raeymaeker, *The Philosophy of Being*, Washington: CUA Press, 1946, hlm. 5.

yang terkandung itu berupa nilai-nilai,<sup>8</sup> yaitu kebenaran, keindahan atau pun kebaikan, sehingga nilai keindahan menjadi makna yang terkandung dalam karya seni, nilai kebenaran bisa terkandung dalam suatu teori keilmuan dan nilai kebaikan bisa terkandung dalam suatu tindakan. Nilai itulah yang memberikan makna sesuatu itu.

## B. Definisi Islam

Kata Islam berasal, dari kata *salima* yang berarti "sejahtera", "tidak tercela" "tidak bercacat". Dari kata itu terbentuk kata masdar *salamat* (yang dalam bahasa Indonesia menjadi "selamat"). Dari akar kata itu juga, terbentuk kata-kata *salm*, *silm*, yang berarti "kedamaian", "kepatuhan", dan "penyerahan diri". Berdasarkan uraian tersebut, makna yang terkandung dalam Islam adalah kedamaian, kesejahteraan, keselamatan, penyerahan (diri), ketaatan dan kepatuhan.<sup>9</sup>

Berdasarkan etimologi quraniyah, Islam dapat diartikan sebagai berikut: *Pertama*, lawan dari syirik (*dliiddus syirk*), sebagaimana tertuang dalam QS. Al- An'am, ayat 14. *Kedua*, lawan kufur (*didlul kufr*) sebagaimana dalam QS. Ali-Imran ayat 80. *Ketiga*, kemurnian kepada Allah (*alikhlashu ila Allah*) sebagaimana dalam QS. An-Nisa ayat 12. *Keempat*, ketundukan dan kepatuhan kepada Allah (*as silm wa at thoah ila Allah*) sebagaimana dalam QS Azzumar ayat 54.<sup>10</sup>

Islam yang berarti juga salam: keselamatan, penyerahan atau kebebasan, kesucian, atau *al-takhiyah*: kebahagiaan kesejahteraan.<sup>11</sup> Kata Islam secara semantik berasal dari akar kata *salima* artinya menyerah, tunduk dan selamat. Islam artinya menyerahkan diri kepada Allah, dan dengan menyerahkan diri kepada-Nya maka ia memperoleh keselamatan dan kedamaian. Dalam pengertian menyerah, maka semua makhluk ciptaan Allah, gunung, samudera, udara, air, cahaya dan bahkan setan (karena itu setan bukan musuh Allah, tapi musuh manusia) pada hakikatnya adalah Islam, dalam arti tunduk dan menyerah kepada Penciptanya, pada hukum-hukum yang sudah ditetapkan dan berlaku pada dirinya, sebagai *sunnatullah* (termasuk hukum alam).

Sebaliknya, seseorang tidak akan memperoleh keselamatan dan kedamaian, jika ia tidak menyerahkan diri kepada Allah. Jika ia tidak mau menyerahkan diri kepada Allah, dapat diartikan ia jatuh dan menyerahkan diri pada hawa nafsunya, pada egoismenya, sehingga ia justru tidak selamat dan tidak memperoleh kedamaian. Posisi manusia dan juga makhluk Allah

<sup>8</sup> Bagi para Filosof, untuk mencari dan menemukan jawaban dari berbagai persoalan, bukan hanya dengan memperlihatkan penampilan (*appearance*) semata, melainkan sesuatu yang disebut nilai dari sebuah realitas, apa pun realitas tersebut. Hal ini mengarah pada yang disebut sebagai makna (*meaning*). Dalam makna terkandung (1) intensitas atau tujuan, (2) referensi, (3) konsekuensi dari kausalitas, (4) definisi atau penerjemahan realitas.

<sup>9</sup> Ali, M.D. (1998). *Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. Hal. 49

<sup>10</sup> Djumransjah, M. (2005). *Dimensi-dimensi Filosofat Pendidikan Islam*. Malang: Kutub Minar, hal. 12-13

<sup>11</sup> Lihat Ibnu Manzur, *Lisan al-Arabi*, Mesir: Dar al-Mishriyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah, 1968, Jilid 15-16, hlm. 181.

yang lainnya, di hadapan Allah tidak lain kecuali hanya menyerahkan diri kepada-Nya, dan posisi melawan sama sekali berlawanan dengan kodratnya sebagai ciptaan Allah yang tidak akan mungkin dapat melawan Allah, penciptanya.<sup>12</sup>

An-Nahlawi<sup>13</sup> mendefinisikan Islam adalah tatanan ilahi yang selain dijadikan oleh Allah sebagai penutup segala syari'at, juga sebagai sebuah tatanan kehidupan yang paripurna dan meliputi seluruh aspeknya. Allah telah meridhai Islam untuk menata hubungan antara manusia dengan Al-Khalik, alam, makhluk, dunia, akherat, masyarakat, istri, anak, pemerintah dan rakyat. Juga untuk menata seluruh hubungan yang dibutuhkan oleh manusia. Penataan ini didasarkan atas ketaatan dan keikhlasan beribadah kepada Allah semata, serta pelaksanaan segala yang dibawa oleh Rasulullah saw.

Lebih lanjut, Muhammad Syaltut mendefinisikan Islam adalah agama Allah yang diperintahkan untuk mengajarkan tentang pokok-pokok serta peraturan-peraturannya kepada Nabi Muhammad dan menugaskannya untuk menyampaikan agama tersebut kepada seluruh manusia dan mengajak mereka untuk memeluknya.<sup>14</sup> Menurut H.A.R Gibb *Islam is indeed much more than a system of theology; it is a complete civilization*, yakni Islam tidak hanya sekedar sistem teologi, tetapi juga mencakup semua sistem peradaban manusia. Disini letak keleluasaan Islam yang wilayahnya tidak hanya mencakup unsur materi dan duniawi tetapi juga unsur immateri dan ukhrawi.<sup>15</sup>

### C. Hakikat filsafat Islam

Filsafat Islam, *Islamic Philosophy*, pada hakikatnya adalah filsafat yang bercorak Islami. Islam menempati posisi sebagai sifat, corak dan karakter dari filsafat. Filsafat Islam bukan filsafat tentang Islam, bukan *the philosophy of Islam*. Filsafat Islam selalu merupakan upaya untuk menjelaskan cara Allah menyampaikan Kebenaran atau Yang Hakiki, dengan bahasa intelektual dan rasional. Filsafat Islam artinya berfikir yang bebas, radikal dan berada pada taraf makna, yang mempunyai sifat, corak dan karakter yang menyelamatkan dan memberikan kedamaian hati. Dengan demikian, filsafat Islam berada dengan menyatakan keberpihakannya dan tidak netral. Keberpihakannya adalah kepada keselamatan dan kedamaian.

Dengan berpikir bebas, radikal dan berada dalam dataran makna, semuanya itu dilakukan dalam otak manusia yang ada di kepala, dan kepala adalah salah satu organ manusia, sedangkan tubuh manusia adalah bagian dari diri, keakuan atau *nafs* manusia. *Nafs* sebagai keakuan pribadi merupakan totalitas diri manusia. Di dalamnya ada kesatuan transenden,

<sup>12</sup> Musa Aay'arie, Filsafat Islam....op.cit. hal. 5

<sup>13</sup> An-Nahlawi, A. *Prinsip-Prinsip Metode Pendidikan Islam dalam Keluarga, di Sekolah, dan Masyarakat*. Bandung: Dipenogoro. (1996). Hal. 37

<sup>14</sup> Djumransyah M, *Dimensi-dimensi.... Op. cit.*, hal.14

<sup>15</sup> Ibid, hal. 15

kesatuan keadaan dan perbuatan, kesatuan dari kualitas-kualitas. Keakuan menjadi transendental dalam pengertian bahwa kesadaran ini bertentangan dengan dunia material semata. Ia mengatasi kegiatan berpikir dan bahkan dunia serta melampaui kategori. Merujuk pada Kant,<sup>16</sup> kesadaran jenis ini ada dalam imajinasi transendental, suatu bentuk *apriori* dari arti dan pemahaman, dan melampaui seluruh pengetahuan. Ide-ide keakuan transendental ini pada dasarnya berhubungan dengan yang tak bersyarat, yang metafisik. Dalam hal ini metafisik dapat diterima sebagai postulat rasio.<sup>17</sup> Diri, keakuan atau *nafs* yang aktual yang bersifat transenden, dapat melakukan gerakan berpikir dan menentukan pilihan dan untuk memperoleh suatu pencerahan, yang berfungsi untuk keselamatan dan kedamaian dirinya sendiri. Jadi, pada tahapan diri yang aktual, yang transenden itulah, eksistensi filsafat Islam, atau *Islamic Philosophy* hadir dan bekerja untuk keselamatan dan kedamaian. Inilah makna keberpihakan filsafat Islam.

Dalam khazanah filsafat Islam, pengenalan model pengetahuan yang bersifat rasional tidak berhenti dalam alur metodologi berfikir, melainkan berlanjut dalam pemaknaan spiritualitas. Makna spiritualitas hadir bersamaan dengan telaah reflektif-kontemplatif. Bahkan dalam filsafat Islam pasca Ibnu Rusyd, sebagaimana tampil pada filsafat mistik Persia gaya Suhrawardi atau Mulla Sadra, filsafat Islam dapat dikatakan mencapai puncak metodis dengan perpaduan antara rasio diskursif Yunanian dan spiritual mistik Timur-Islam.<sup>18</sup> Rasionalitas filsafat Islam, terletak pada kemampuannya menggunakan potensi berpikir secara bebas, radikal dan berada pada dataran makna, untuk menganalisis fakta-fakta empirik dari suatu kejadian, dalam bangunan sistem pengetahuan yang ilmiah. Sedangkan transendensinya terletak pada kesanggupan mendayagunakan qalb, intuisi imajinatif, untuk menembus dan menyatu, dalam kebenaran gaib secara langsung, dan menjadi saksi kehadiran Allah dalam realitas kehidupan.

Dalam contoh konkret adalah filsafat Al-Farabi, yang tidak hanya sekedar berfilsafat untuk menghantarkannya kepada pendalaman logika yang rasional, menyusun konsep-konsep kefilsafatan, seperti teori emanasi dan teori kenegaraan, tetapi lebih jauh lagi ia masuk dalam pengalaman spiritualitas menjalani kehidupan sufi. Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Ghazali, di mana filsafatnya telah menghantarkannya pada capaian pengalaman spiritual dalam kehidupan sufi. Mereka (keduanya) sesungguhnya tidak meninggalkan filsafat, tetapi melalui filsafat keduanya memasuki dataran pengalaman spiritualitas, sehingga filsafatnya membawa pada keselamatan dan kedamaian. Berbeda umpamanya dengan Nietzsche

<sup>16</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, New York: Prometheus Books, 1990, hlm. 72-83.

<sup>17</sup> Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Al-Qur'an*, Jakarta: UI Press, 1983, hlm. 8-9. Bandingkan Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Quran*, Yogyakarta: LESFI, 1992, hlm. 77-84.

<sup>18</sup> Lihat paparan mendetail dari Hossein Ziai, *"The Illuminationist Tradition"*, dalam Seyyed H. Nasr dan Oliver Leaman, hlm. 465-496. Lihat juga Khalish Jalby, *Fi al-Naqdi wa al-Zatiy: Darurah al-Naqdu al-Zatiy li al-Harakati al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987, hlm. 181.

atau pun Sartre, filsafatnya telah membawa pada kegelisahan yang tak bertepi.<sup>19</sup>

Berdasarkan fenomena tersebut, dikalangan para filosof sendiri muncul perdebatan ihwal penamaan filsafat Islam. Sebagian dari mereka menyebut filsafat Islam dengan filsafat muslim, karena yang melakukan aktivitas filsafat adalah orang-orang yang beragama Islam yang disebut muslim, bukan Islam. Dengan kata lain, yang memegang peranan adalah subjeknya (orang Islam), bukan Islam. Islam sebagai agama tidak bisa melakukan kegiatan filsafat, yang bisa melakukan adalah orang yang beragama Islam.

Ada juga yang menamakan filsafat Islam dengan filsafat Arab, sebab yang melakukan aktivitas filsafat adalah orang-orang yang berasal dari kebangsaan Arab dengan menggunakan Bahasa Arab. Sebutan ini seperti halnya dialamatkan pada sebutan filsafat Yunani, filsafat Barat atau filsafat India. Istilah filsafat Arab ini dipopulerkan oleh beberapa penulis kenamaan di antaranya: Maurice de Wulf, Emile Brehier, Luthfi As-Sayyid, Phillip K. Hitti<sup>20</sup> Selain itu sebagian dari mereka menyebutnya dengan filsafat dalam Islam, karena Islam meliputi agama dan kebudayaan yang di dalamnya termasuk filsafat, hukum, agama, budaya, ekonomi dan politik. Pendapat ketiga ini menekankan pada makna Islam yang universal (*rahmatan lil aalamin*). Berdasarkan beberapa deskripsi penamaan ihwal Islam tersebut, maka istilah filsafat Islam dinyatakan tidak ada, yang ada hanyalah filsafat Muslim, filsafat Arab, atau filsafat dalam Islam.<sup>21</sup>

Agar tidak terburu-buru menyatakan bahwa filsafat Islam dalam arti filsafat Islami atau *Islamic Philosophy*, itu tidak ada, ada baiknya dalam memaknai filsafat Islam itu, menggunakan pendekatan lain, yakni pendekatan pada proses berpikir rasional-transendental, yang berbasis pada akal dan kewahyuan (Al-Qur'an) sebagaimana yang dicontohkan Rasulullah saw. sehingga bisa dipahami bagaimana hakikat filsafat itu. Dengan pendekatan tersebut, terlihat dengan terang bahwa filsafat Islam, *Islamic Philosophy*, itu ada dan tidak mengada-ada.

Adapun tokoh-tokoh yang ikut andil dalam mensosialisasikan istilah filsafat Islam di antaranya; Max Horten (dalam *Encyclopedia Islam*), De Boer (dalam *The History of philosophy in Islam*), Gauthier (*introduction a l'etude de la philosophic Musulmane*), Carra de Vaux (dalam *Les Pensure de l'Islam*).<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam, Sunah Nabi* .....op.cit. hal 8-9

<sup>20</sup> Lihat Ahmad Hanafi *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang ;1990) hal. 10. lihat pula Philip K Hitti, *History of Arab* (London. The Mic Millan Press, 1974) hal. 583

<sup>21</sup> Hemat penulis, perdebatan panjang ihwal penamaan filsafat Islam, dilatar belakangi oleh model pendekatan yang dipakai oleh setiap penulis. Istilah filsafat muslim berdasarkan pada pendekatan keyakinan agama yang dianutnya. Istilah filsafat Arab berdasarkan patriotisme, nasionalisme, sedangkan istilah filsafat dalam Islam berdasarkan pada pendekatan pemaknaan islam yang universal. Pun halnya penulis lebih setuju dengan penamaan filsafat Islam, dengan pendekatan pada proses berfikir yang dicontohkan oleh Rasulullah saw. Yakni berpikir rasional-transendental, yang berbasis pada akal dan kewahyuan (Al-Qur'an).

<sup>22</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat*.....hal. 10-11, lihat juga Dedi Supriyadi *Pengantar Filsofat Islam*, (Bandung; Pustaka Setia, 2009) hal. 25



Filsafat Islam bukan filsafat yang dibangun dari tradisi filsafat Yunani yang bercorak rasionalistik, tetapi dibangun dari tradisi sunnah Nabi dalam berpikir yang rasional transendental. Rujukan filsafat Islam bukan tradisi intelektual Yunani, tetapi rujukan filsafat Islam adalah sunnah Nabi dalam berpikir, yang akan menjadi tuntunan dan suri tauladan bagi kegiatan berpikir umatnya. Karena sesungguhnya dalam diri Rasulullah itu terdapat tauladan bagi umatnya, baik tauladan dalam bertindak, berperilaku maupun berpikir. Dalam hubungan ini, Al-Quran 33: 21 menegaskan:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا



Artinya:

*"Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan Dia banyak mengingat Allah".*

Filsafat Islam mempunyai metode yang jelas, yaitu rasional transendental, dan berbasis pada kitab dan hikmah, pada dialektika fungsional Al-Quran dan *aqal* untuk memahami realitas. Secara operasional bekerja melalui kesatuan organik pikir dan *qalb*, yang menjadi bagian utuh kesatuan diri atau *nafs*. Filsafat Islam tidak netral, tetapi bertujuan untuk melibatkan diri dalam proses transformasi pembebasan dan peneguhan kemanusiaan mencapai keselamatan dan kedamaian, baik dalam kehidupan di dunia maupun akhirat.<sup>23</sup>

Filsafat Islam pada hakikatnya adalah filsafat Kenabian Muhammad. Filsafat kenabian (*prophetic philosophy*) merupakan bentuk orisinal dalam tradisi filsafat Islam. Yang dimaksud dengan filsafat kenabian adalah realitas pengetahuan dan *nubuat* kenabian sebagai suatu landasan ontologis, epistemologis, serta aksiologis bagi konstruksi pemikiran Islam. Realitas pengetahuan yang didasarkan atas filsafat kenabian ini bersumber dari dialektika rasio dan wahyu, bukan semata-mata penalaran diskursif seperti yang terjadi dalam alam pikiran Yunani. Perbedaan antara filsafat Yunani dan filsafat Islam terletak pada persoalan ini.<sup>24</sup>

Filsafat kenabian ini bukan dilahirkan oleh filsafat Yunani, karena kelahirannya berada pada periode filsafat Islam. Adapun *pounding father* yang memunculkan konsep filsafat kenabian adalah Al-Farabi. Al-Farabi telah memosisikan nabi sebagai manusia yang memiliki kekuatan imajinatif yang memungkinkannya berhubungan dengan '*aql fa'al*' untuk mencapai kebenaran tertinggi. Kebesaran pemikiran Al-Farabi dihadiahi julukan

<sup>23</sup> Musa As'arie Filsafat Islam....op.cit. 2001 hal. 31

<sup>24</sup> Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen, bagian 1, hlm. 36-37. Bandingkan dengan penjelasan Muhammad Yusuf Musa, *Al-Quran wa al-Falsafah*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1966), hlm. 29.

sebagai Guru Kedua, setelah Aristoteles sebagai Guru Pertama. Teori filsafat kenabian ini, kemudian dikembangkan oleh Ibnu Sina dengan melahirkan gagasan *aqal* suci sebagai *aqal* yang dimiliki Nabi, dengan *aqal* suci itu memungkinkan bagi para Nabi untuk menembus dan mengurai dimensi keghaiban (*transenden*).

#### D. Obyek Kajian Filsafat Islam

Adapun objek filsafat Islam ialah objek kajian filsafat pada umumnya, yaitu realitas, baik yang material maupun yang ghaib. Perbedaannya terletak pada subjek yang mempunyai komitmen Qur'ani.<sup>25</sup> Filsafat Islam membahas hakikat semua yang ada, sejak dari tahapan ontologis, hingga menjangkau dataran yang metafisis. Filsafat Islam juga membahas mengenai nilai-nilai, yang meliputi dataran epistemologis, estetika dan etika. Di samping itu, filsafat Islam membahas pula tema-tema fundamental dalam kehidupan manusia, yaitu Tuhan, manusia, alam dan kebudayaan, yang disesuaikan dengan kecenderungan perubahan dan semangat jaman.

Kajian filsafat Islam terhadap obyeknya (obyek material), dari waktu ke waktu, mungkin tidak berubah, tetapi corak dan sifat serta dimensi yang menjadi tekanan atau fokus kajiannya (obyek formal) harus berubah dan menyesuaikan dengan perubahan, serta konteks kehidupan manusia, dan semangat baru yang selalu muncul dalam setiap perkembangan jaman.<sup>26</sup>

Filsafat Abad pertengahan membedakan antara obyek material dan obyek formal. Obyek material mengarah pada keseluruhan eksistensi yang merupakan kedalaman subyek. Para filosof dan saintis berpendapat bahwa obyek material pengetahuan tidak lain adalah manusia itu sendiri. Manusia sebagai wujud material bukan dalam pengertian materialistis metafisis sebagaimana Feuerbach mengartikan manusia merupakan entitas sempurna dari 'ada'nya di dunia.<sup>27</sup> Sementara obyek formal itu menyangkut ciri atau dimensi khas yang lebih dilihat sebagai watak karakteristik disiplin pengetahuan yang berbeda-beda. Obyek formal inilah yang membedakan kekhususan masing-masing ilmu pengetahuan.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa objek filsafat itu sama dengan objek ilmu pengetahuan, bila ditinjau secara material, dan berbeda bila secara formal. Adapun objek kajian filsafat Islam itu sendiri mencakup Tuhan, alam, dan manusia, yang bersumber kepada al-Qur'an, Hadis, dan akal.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*. (Bandung, Pustaka Setia, 2009) hal.32, lihat pula Musa Asy'arie, *Filsafat Islam; Kajian ontologis, epistemologis, dan aksiologis, historis, perspektif* (Yogyakarta, LESFI, 1992). Cet. Ke-1 hal. 15

<sup>26</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*....2001. hal. 33

<sup>27</sup> Lihat Ledger Wood, "Object" dalam Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Little Field, Adam & Company, 1967, hlm. 217

<sup>28</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*...hal. 33

### E. Hubungan Filsafat Islam dengan Keilmuan Islam Lainnya

Di Indonesia sampai hari ini, keilmuan Islam yang dikembangkan, masih dipengaruhi oleh adanya dikotomi ilmu, yang membagi ilmu umum dan ilmu agama, dengan institusi pendidikan yang berbeda pula, yang satu berada di bawah Depdikbud dan satunya lagi dibawah Kemenag, dan celakanya ilmu agama-lah yang dianggap ilmu keislaman, sehingga dalam studi keislaman, yang menjadi fokus adalah kajian-kajian ilmu keagamaan, seperti kajian fikih, ilmu kalam dan yang seumpamanya. Adapun kedokteran, arsitektur dan yang seumpamanya berada diluar kajian keilmuan Islam.<sup>29</sup>

Adanya misinterpretasi ihwal pendidikan Islam yang hanya dimaknai pada kajian bidang studi agama, berujung pada keilmuan Islam yang dualistik-dikotomis. Kondisi ini menjadikan Islam tertinggal dalam beberapa hal, seperti; ekonomi, politik, budaya, sains-teknologi dan sebagainya. Hal tersebut bertentangan dengan konsep hasil Konferensi Dunia Pertama tentang pendidikan Islam tahun 1977 di Mekkah, yang menyatakan bahwa Istilah pendidikan Islam tidak hanya berarti pengajaran teologik atau pengajaran Al-Qur'an, hadis, dan fiqih, tetapi memberi arti pendidikan di semua cabang ilmu pengetahuan yang diajarkan dari sudut pandangan Islam.<sup>30</sup> Achmadi menyebutkan pendidikan Islam ialah segala usaha untuk memelihara dan mengembangkan fitrah manusia serta sumber daya manusia yang ada padanya menuju terbentuknya manusia seutuhnya (*insan kamil*) sesuai dengan norma Islam.<sup>31</sup>

Dalam Al-Quran, semua ilmu (ilmu pasti, ilmu alam, ilmu humaniora, filsafat, ilmu agama) merupakan satu kesatuan dan hakikatnya adalah penjelmaan dan perpanjangan saja dari ayat-ayat Tuhan sendiri, baik ayat-ayat Tuhan yang ada dan tertulis dalam kitab suci dan sejarah, atau yang tersirat dalam alam semesta dan dalam diri manusia sendiri. Al-Quran 41: 53 menjelaskan,

سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ

كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Artinya:

"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?"

<sup>29</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam berpikir*, (Yogyakarta, LESFI, 2001) hal. 33-34

<sup>30</sup> Ali Asyraf, *Horison baru pendidikan Islam*, terj. Sori siregar, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1989) hal 85-86.

<sup>31</sup> Achmadi, *Ideologi pendidikan Islam, paradigma humanisme teosentris*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2005) hal. 28-29

Dalam menghadapi kompleksitas dan pluralitas persoalan kemanusiaan dewasa ini, maka diperlukan suatu tauhid, ilmu-ilmu untuk mendekati dan memecahkan persoalan tersebut, suatu pendekatan yang sering disebut sebagai *multidiscipline approach*, yang basisnya adalah filsafat. Integrasi ilmu-ilmu tidak hanya dijemakan dalam kesatuan dinding-dinding bangunan kampus dalam satu lokasi pendidikan, akan tetapi lebih jauh lagi adalah integrasi pada sistem dan metodologi. Apakah mungkin?

Dilihat dari adanya kecenderungan makin kompleksnya persoalan yang dihadapi manusia, seperti kemiskinan, keterbelakangan dan kebahagiaan, yang tidak mungkin dipecahkan hanya dengan pendekatan tunggal saja, seperti ekonomi saja, politik saja atau pun ilmu-ilmu spesialis lainnya, maka mau tidak mau, kerjasama berbagai ilmu itu mutlak diperlukan dan melalui berbagai kerjasama keilmuan itu, pada akhirnya sangat dimungkinkan lahirnya integrasi (*tauhid*) ilmu, baik dalam sistem maupun metodologinya, tanpa menafikan dan membatalkan adanya spesialisasi ilmu. Apalagi jika dilihat pada dataran metafisikanya, karena dalam pandangan tauhid, pada hakikatnya ilmu-ilmu itu, merupakan penjelmaan dialektis dari ayat-ayat Tuhan sendiri.

Selanjutnya dalam kajian keilmuan Islam, maka posisi filsafat Islam adalah landasan adanya integrasi berbagai disiplin dan pendekatan yang makin beragam, karena dalam bangunan epistemologis Islam, mau tidak mau, filsafat Islam dengan metode rasional transendentalnya dapat menjadi dasarnya. Sebagai contoh, fikih pada hakikatnya adalah pemahaman, yang dasarnya adalah filsafat, yang kemudian juga dikembangkan dalam apa yang disebut *ushul fiqh*. Tanpa filsafat, fikih akan kehilangan semangat untuk perubahan, dan fikih dapat menjadi beku, bahkan membelenggu ijtihad.<sup>32</sup>

Dengan demikian, dalam pokok-pokok *tasry* (hukum Islam), dan *ushul fiqh* terdapat beberapa aturan yang logis dan aturan yang sistematis, serta cukup mengandung segi-segi kefilsafatan. Syekh Mustafa Abdurrazik dalam bukunya *Tamhid li tarikh il falsafat-il Islamiyah* (Pengantar Filsafat Islam) adalah orang yang mula-mula memasukan ilmu fiqh dan *ushul*-nya sebagai bagian dari filsafat Islam.<sup>33</sup>

## F. Revitalisasi Pemikiran Umat Islam

Adanya rasa "alergi" dari sebagian kaum muslimin terhadap filsafat (termasuk filsafat Islam), disebabkan selain cara pandang (*point of view*) yang sempit tentang Islam, juga adanya anggapan bahwa filsafat adalah produk Barat, yang bertentangan dengan tradisi Islam.<sup>34</sup> Bahkan tidak sedikit yang berpikiran bahwa Nabi Muhammad saw bukanlah filosof, dan tidak

<sup>32</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam...* (2001) hal. 35

<sup>33</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1996) hal. 10

<sup>34</sup> Bahkan Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa filsafat itu *bid'ah* dan haram hukumnya. Namun, statement Ibnu Taimiyah tersebut, salah satunya hanyalah dilatar-belakangi oleh rasa khawatir adanya penyelewengan oleh orang-orang yang secara bebas menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat*, yakni ayat-ayat yang memiliki arti lebih dari satu (*multi tafsir*).

meninggalkan suatu metode berpikir. Padahal agama Islam menetapkan bahwa dalam diri pribadi Nabi Muhammad saw, terdapat suri tauladan yang sebaiknya ditiru dan menjadi rujukan umat Islam, baik dalam berpikir, berperilaku, maupun berbuat.

Berdasarkan bukti-bukti di atas, maka berfilsafat merupakan suatu hal yang tidak perlu dimarjinalkan dalam kehidupan manusia. Dengan mengkerdikan filsafat berarti telah menurunkan kualitas, harkat, dan martabat manusia itu sendiri. Hanya dengan filsafatnya (pemikirannya) manusia akan menempati kedudukan yang tinggi daripada makhluk Tuhan lainnya di alam jagat raya ini.

Islam sangat menghargai penggunaan akal dan menjamin kemerdekaan berpikir. Dalam Al-Qur'an dan hadis banyak kita dapati firman-firman yang mengutamakan ilmu pengetahuan dan memberi kedudukan yang tinggi kepada orang-orang alim, ahli peneliti, dan ahli pengetahuan,<sup>35</sup> di antaranya:

....يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾

Artinya: Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan (QS. Al-Mujadalah: 11)

وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴿٤٣﴾

Artinya: Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu (Qs. Al-Ankabut:43).

Adanya rasa kegalauan yang merisaukan hati umat Islam, jikalau Muhammad saw itu dianggap filosof, maka jangan-jangan semua ajarannya, termasuk di dalamnya kitab suci Al-Qur'an adalah karangan dan hasil pemikiran Muhammad saw sendiri, sehingga dapat menurunkan derajat ajaran agama Islam, yang datang dari Allah SWT yang dijamin mutlak keberadaannya.

Kegalauan yang merisaukan hati itu, seharusnya tidak perlu terjadi, karena secara historik dapat dipisahkan dengan terang, mana yang datang dari Allah sebagai firman-Nya yang diwahyukan, dan mana yang datang dari ucapan dan pemikiran Nabi Muhammad saw sendiri. Jikalau pun data historik itu masih belum meyakinkan, paling tidak harus dilihat, kapan Nabi berpikir dan bertindak sebagai filosof dan kapan Nabi berpikir dan bertindak sebagai Rasul Allah, dan semua umat Islam barangkali meyakini bahwa

<sup>35</sup> Muzayyin Arifin. *Filsafat Pendidikan Islam*. (Jakarta, Bumi Aksara, bekerjasama dengan Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, 2008) hal. 68-69

proses kerasulan Muhammad saw dimulai dengan turunnya wahyu, yaitu sejak berusia 40 tahun, sehingga sebelum usia turunnya wahyu itu, sebelum Muhammad saw menginjak usia 40 tahun, dapatlah dipastikan dirinya sebagai filosof.

Perkembangan pemikiran dan puncak intelektual umat Islam, mungkin tidak akan pernah kunjung tercapai, jikalau umat Islam masih terpukau dan apalagi berkiblat pada pemikiran Barat. Kiblat berpikir umat Islam tidak ada lain, kecuali pada sunnah Rasul dalam berpikir.<sup>36</sup> Untuk mencapai pucak kejayaan pemikiran (intelektual) di dunia Islam maka revitalisasi pemikiran umat Islam menuju Islam yang kaffah, yang telah dicontohkan oleh Rasulullah saw menjadi sesuatu hal yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Sejarah mencatat, bahwa kejayaan Islam di bidang pemikiran (filsafat) telah mewarnai panggung peradaban manusia menjadi manusia yang maju dan berperadaban. Kejayaan pemikiran yang di motori oleh filosof-filosof muslim ini akan dibahas pada bab berikutnya, dan menjadi pembahasan terpenting dalam buku ini.

---

<sup>36</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*.....op.cit.hal. 37-38



## AL-KINDI

### A. Sejarah Singkat Riwayat Hidup Al-Kindi

Al-Kindi nama lengkapnya adalah Abu Yusuf Ya'kub Ibnu Ishaq Ibnu Al-Shabbah Ibnu Imran Ibnu Muhammad Bin Al-Asy'ats Bin Qais Al-Kindi (Zar, 2004:37).<sup>37</sup> Al-Kindi Lahir di Kota Kufah Irak, pada tahun 801M//185 H. Al-Kindi merupakan seorang bangsawan. Gelar Al-Kindi dinisbatkan pada nama Suku Kindah di wilayah Arabia Selatan. Ayahnya bernama Ishaq bin Al-Shabbah yang menjadi gubernur Kufah di masa pemerintahan Al-Mahdi (775-785 M) dan Al-Rasyid (786-809 M). Ayahnya meninggal dunia semasa ia kanak-kanak. Kakeknya bernama Asy'ats bin Qais dikenal sebagai sahabat Nabi. Jika ditelusuri nasabnya, Al-Kindi masih keturunan Yaq'rib bin Qatham yang berasal dari daerah Arab Selatan dan di kenal sebagai raja di daerah Kindah.<sup>38</sup>

Kota Kufah sebagai tempat tinggal Al-Kindi, pada saat itu dikenal sebagai pusat kebudayaan Islam. Di kota kufah, Al-Kindi mengenyam pendidikan dengan mempelajari tata-bahasa Arab, kesusastraan, ilmu hitung dan menghafal Al-Qur'an. Saat memasuki masa remaja ia belajar Bahasa dan Sastra Arab, fiqh dan ilmu kalam. Kemudian ia memusatkan perhatiannya belajar ilmu kimia dan berbagai ilmu lainnya termasuk filsafat yang berkembang di Kota Kufah. Kemudian Al-Kindi berpindah ke Kota Baghdad yang pada saat itu menjadi ibu kota kekhalifahan Bani Abbas dan pusat Keilmuan. Bakat Al-Kindi semakin berkembang karena mendapatkan sokongan dari tiga khalifah Bani Abbas, Yakni Al-Ma'mun, Al-Mu'tashim, dan Al-Watsiq. Sehingga Al-Kindi merupakan filosof Arab pertama yang mempelopori penerjemahan sekaligus mengenalkan tulisan atau karya-karya para filosof Yunani seperti: Aristoteles dan Plotinus. Al-Kindi banyak berperan terutama pada abad pertengahan di masa pemerintahan khalifah Al-Ma'mun (813-833 M) yang mengundangnya untuk mengajar di Baitul Hikmah.<sup>39</sup>

Al-Kindi hidup di masa pemerintahan dinasti Abbasiyah, mulai dari khalifah Al-Amin (809-813 M), Al-Ma'mun (813-833 M), Al-Mu'tashim (833-842 M), Al-Watsiq (842-847 M) dan Al-Mutawakkil (847-861 M).<sup>40</sup> Al-Kindi hidup dalam atmosfer intelektualisme yang dinamis saat itu, khususnya di Baghdad dan Kufah, yang berkembang beragam disiplin ilmu pengetahuan di antaranya; Filsafat, Geometri, Astronomi, Kedokteran, Matematika, dan sebagainya. Berkat kecerdasan Al-Kindi dalam menerima ilmu-ilmu tersebut, yang mengakibatkan Al-Kindi mampu bersentuhan dengan para penguasa. Bahkan Al-Kindi menjadi orang terkenal dan disegani di kalangan ilmuwan

<sup>37</sup> Prof Dr Sirajuddin Zar M.A, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*, Raja Grafindo Persada Jakarta 2009 hal. 37

<sup>38</sup> Boys ZTF Pradana, *Filsafat Islam*, Umm Pers Malang. 2003 hal. 87-88.

<sup>39</sup> Ibid hal 88

<sup>40</sup> George N Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim* Perpustakaan Salman Institute Teknologi Bandung, Bandung, 1983 hal 1

karena beliau mendapatkan kedudukan yang terhormat pada pemerintahan Al-Ma'mun dan Al-Mu'tashim.

Karena lingkup pengetahuan ilmiah yang luar biasa, atau mungkin juga karena alasan lain, misalnya kesesuaian pemahamannya dengan ide-ide mu'tazilah, Al-Ma'mun lalu mengajaknya bergabung dengan kalangan cendekiawan yang bergiat dalam usaha pengumpulan dan penerjemahan karya-karya Yunani.<sup>41</sup> Menurut sebagian ulama bahwa cendekiawan-cendekiawan tersebut berasal dari Persia dan Suria. Mereka inilah agaknya yang menjadi guru-guru Al-Kindi, karena dalam sejarah tidak ditemukan secara pasti siapa sesungguhnya guru-guru yang telah mendidik Al-Kindi sehingga menjadi filosof muslim yang besar.

Pada masa pemerintahan Al-Ma'mun, beliau menjadikan Mu'tazilah sebagai mazhab negara dan Al-Kindi juga menulis tentang beberapa risalah tentang keadilan, kemaha-Esaan Tuhan dan perbuatan-Nya, bahkan lebih jauh dari itu, ia juga membantah paham-paham yang bertentangan dengan mazhab negara ini berdasarkan pemikirannya. Namun demikian kita tidak bisa menetapkan secara pasti bahwa Al-Kindi adalah seorang Mu'tazili. Hal itu didasarkan pada dua alasan; *pertama* Al-Kindi yang ikut andil menerbitkan persoalan tentang keadilan dan kemaha-kuasaan Tuhan, ternyata persoalan tersebut bukan hak mutlak atau monopoli mu'tazilah saja. *Kedua* seorang mu'tazili harus menerima dan meyakini lima ajaran pokok (*alushul al-khomsah*). Sedangkan Al-Kindi sendiri tidak memenuhi syarat yang kedua ini.

Pada masa pemerintahan Al-Mutawakkil, Daulat bani Abbas menjadikan *Ahlusunnah wal-Jamaah* sebagai mazhab negara, sebagai pengganti dari mazhab Mu'tazilah, suasana ini dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok yang berpegang secara ketat pada doktrin ini dan tidak menyukai filsafat untuk memojokkan Al-Kindi. Dua orang putra Ibnu Syakir, Muhammad dan Ahmad, mencoba menghasut Al-Mutawakkil dengan mengatakan bahwa orang yang mempelajari filsafat cenderung kurang hormat pada agama. Al-Mutawakkil kemudian memerintahkan agar Al-Kindi didera dan perpustakaanya yaitu; Kindiyyah disita. Akan tetapi, tidak lama kemudian perpustakaanya dikembalikan kepada pemiliknya.

Sosok Al-Kindi adalah sosok penomenal sekaligus misterius, karena tidak ada keterangan yang pasti tentang Al-Kindi, baik masa kelahirannya, belajarnya, guru-gurunya, dan wafatnya. Mustafa Abd Raziq berpendapat bahwa Al-Kindi wafat tahun 525 H, sedangkan Massignon menunjuk tahun 260 H, pendapat ini juga diamini oleh Hendry Corbyn dan Nellino. Sementara itu, Yaqut Al-Himawi mengatakan bahwa Al-Kindi wafat sesudah berusia 80 tahun atau lebih sedikit.<sup>42</sup>

Bagaimanapun Al-Kindi adalah filosof muslim pertama yang genius dan berkebangsaan Arab, yang sejajar dengan filosof-filosof muslim non Arab

---

<sup>41</sup> Musa Al-Musawi, *Min Al-Kindi ila Ibnu Ruyd*, Maktabah al-Fikri al-Jami, 1977, hal 54-55

<sup>42</sup> Sirajuddin Zar, *Filasafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2004, hal 41

lainnya. Kontribusi Al-Kindi yang begitu besar terhadap peradaban manusia dan sejarah filsafat Islam –terlebih pada masa itu- menjadi suri tauladan bagi kita dalam proses pengembangan ilmu pengetahuan khususnya kajian filsafat bagi kaum muslim. Al-Kindi juga tidak hanya dikenal sebagai filosof, penerjemah, dan sastrawan yang terkemuka, tetapi juga Al-Kindi menguasai beragam disiplin ilmu lainnya, seperti Kedokteran, Matematika, Ilmu Alam, Ilmu Ukur, Ilmu Seni Musik, Astronomi, Optika, dan Politik.

## B. Karya- Karya Al-Kindi

Al-Kindi adalah filosof yang sangat produktif dalam hal tulis menulis, Al-Kindi aktif dalam kegiatan penerjemahan buku-buku Yunani dan sekaligus melakukan koreksi atau perbaikan atas terjemahan orang lain. Hasil karya tulisannya cukup banyak dan disajikan dalam berbagai disiplin ilmu. Al-Kindi mengarang buku dalam berbagai bidang ilmu terutama Filsafat, Logika, Aritmatika, Astronomi, Kedokteran, Ilmu Jiwa, Politik, Optika, Musik, Matematika dan sebagainya. Akan tetapi, sangat disayangkan kebanyakan karya tulisnya hilang sehingga jumlah karya tulisnya tidak terdokumentasikan secara menyeluruh, sehingga tidak ada yang tahu secara pasti jumlah seluruh karangan Al-Kindi. Ibn An-Nadim dan Al-Qafhi menyebut bahwa Al-Kindi memiliki 238 risalah (karangan pendek) dan Sha'id Al-Andalusi menyebutnya 50 buah, sedangkan sebagian dari karangan tersebut telah musnah.<sup>43</sup> Sedangkan menurut George N Atiyeh judul-judul makalah dan kitab-kitab karangan Al-Kindi sebanyak 270 buah.<sup>44</sup>

Beberapa karya Al-Kindi antara lain sebagai berikut:

1. *Fi Al-Falsafah Al-Ula* (Tentang Filsafat Pertama). Dalam risalah ini menjelaskan tentang kebenaran pertama yang merupakan *illat* (sebab pokok) bagi semua kebenaran.
2. *Al-Hasis 'ala Ta'alum Al-falasafah* (anjuran untuk belajar filsafat). Risalah ini tampaknya terilhami dari rangkaian karangan kuno, seperti karya Aristoteles dan karya Cicero.
3. *Fi Al-Radd'ala Al-Mananiah* (penolakan penganut manichaeisme) dan *Masa'il Al-Mithidin* (tentang pernyataan-pernyataan kaum atheis) mencerminkan simpatinya yang mendalam kepada Mu'tazilah.
4. Makalah *Fi Al-Aql* (pembahasan tentang akal).
5. *Al Hilal lil-Daf Al-Ahzan* (kiat menghindari kesedihan).
6. *Risalah fi Al-Ibanah an Al-'Illat al-Fa'illat al-Qaribah li Kawn wa al-Fasad* (Tentang Penjelasan Mengenai Sebab Dekat yang Aktif terhadap alam dan kerusakannya).
7. *Risalah al-Hikmiyyah fi Asrar al-Ruhaniyah* (Kajian filosofis tentang Rahasia-rahasia Spiritual).

---

<sup>43</sup> Mustofa, of cit, hal 101

<sup>44</sup> George N Atiyeh of cit, hal 152

8. *Kitab fi Ibarah al-Jawami al-Fikriyyah* (Tentang ungkapan-ungkapan mengenai Ide-ide Komprehensif).
9. *Risalah fi Ananahu Jawahir La Ajsam* (Tentang Substansi-substansi tanpa badan).

Dari beberapa karangannya, dapat diketahui bahwa Al-Kindi adalah sosok yang mampu mengambil saripati keilmuan dari ilmuwan-ilmuwan sebelumnya terutama ilmuwan Yunani. Hal ini membuktikan kekuatan daya pikir dan analisis Al-Kindi. Al-Kindi menganut aliran eklektisisme yaitu suatu kepercayaan yang tidak mempergunakan atau mengikuti metoda apapun yang ada, melainkan mengambil apa yang paling baik dari metoda-metoda filsafat. Dalam metafisika dan kosmologi ia mengambil pendapat-pendapat Aristoteles, dalam psikologi ia mengambil pendapat Plato, dan dalam etika ia mengambil pendapat Socrates dan Plato. Meskipun demikian, kepribadian Al-Kindi sebagai filosof muslim tetap bertahan.<sup>45</sup>

Hal ini menandakan bahwa Al-Kindi dalam berfilsafat tidak lantas mengorbankan keyakinan dalam beragama. Bahkan, di satu sisi Al-Kindi justru mengkritik sekaligus melakukan koreksi terhadap para filosof-filosof Yunani yang bersebrangan dengan pemikiran dan keyakinannya. Usaha yang dilakukan Al-Kindi melalui karya-karyanya adalah sebuah pembaharuan yakni memperkenalkan filsafat terhadap dunia Islam.

### C. Pandangan Al-Kindi Tentang Filsafat dan Agama

#### 1. Definisi Filsafat Al-Kindi

Al-Kindi banyak menyajikan definisi filsafat tanpa menyatakan bahwa definisi mana yang menjadi miliknya. Definisi-definisi Al-Kindi sebagai berikut:

- a. Filsafat terdiri dari gabungan dua kata, *philo*, sahabat dan *Sophia*, kebijaksanaan. Filsafat adalah cinta kepada kebijaksanaan. Definisi ini berdasar atas etimologi Yunani dari kata-kata itu.
- b. Filsafat adalah upaya manusia meneladani perbuatan-perbuatan Tuhan sejauh dapat dijangkau oleh kemampuan akal manusia. Definisi ini merupakan definisi fungsional, yaitu meninjau filsafat dari segi tingkah laku manusia.
- c. Filsafat adalah latihan untuk mati. Yang dimaksud dengan mati adalah bercerainya jiwa dari badan atau mematikan hawa nafsu adalah mencapai ketuhanan.
- d. Filsafat adalah pengetahuan dari segala pengetahuan dan kebijaksanaan dari segala kebijaksanaan. Definisi ini bertitik tolak dari segi kausa.
- e. Filsafat adalah pengetahuan manusia tentang dirinya. Definisi ini menitik beratkan pada fungsi filsafat sebagai upaya manusia untuk mengenal dirinya sendiri.

---

<sup>45</sup> Mustofa, Of Cit, hal 101-102

- f. Filsafat adalah pengetahuan tentang segala sesuatu yang abadi dan bersifat menyeluruh (umum), baik esensinya maupun kausa-kausanya. Definisi ini menitik beratkan dari sudut pandang materinya.<sup>46</sup>

## 2. Pemaduan Filsafat dan Agama

Al-Kindi mengupayakan pemaduan atau keselarasan antara filsafat dan agama, atau antara akal dan wahyu. Menurutnyanya keduanya tidak bertentangan karena masing-masing keduanya adalah ilmu tentang kebenaran. Sedangkan, kebenaran itu adalah satu tidak banyak. Ilmu filsafat meliputi keesaan-nya Tuhan, dan pengajaran kebajikan, hal ini juga dibawa oleh para rasul Tuhan, yang menetapkan keesaan Tuhan dan memastikan keutamaan yang diridhai-Nya (Zar, 2004:115). Berdasarkan ungkapan tersebut, Al-Kindi meyakini bahwa kebenaran itu wajib diterima oleh siapapun walaupun kebenaran itu datang dari orang Yunani, orang non-muslim sekalipun, karena kebenaran itu bersifat universal, yang dapat berlaku kapanpun dan dimanapun manusia berada.

Dalam pandangan Al-Kindi antara filsafat dan agama atau antara akal dan wahyu tidak akan bertentangan, karena keduanya merujuk pada satu kebenaran. Apabila terjadi pertentangan antara nalar logika dengan dalil-dalil agama dalam Al-Qur'an, mestinya ditempuh dengan jalan *ta'wil* yaitu interpretasi, kontekstualisasi, atau rasionalisasi atas teks-teks keagamaan. Hal ini karena dalam bahasa (termasuk bahasa Arab), terdapat dua makna: makna hakiki (hakikat, esensi) dan makna majasi (figuratif, metafora).

Kesamaan filsafat dengan agama dari segi teoritis adalah sama-sama membahas tentang keesaan tuhan dan dari segi praktis yaitu menjunjung moralitas yang tinggi. Selain itu, menerima dan mempelajari filsafat sejalan dengan anjuran Al-Qur'an yang memerintahkan pemeluknya untuk meneliti dan membahas fenomena di alam semesta ini, antara lain sebagai berikut:<sup>47</sup>

### a. Surat Al-Hasyr Ayat 2

فَاعْتَبِرُوا يٰٓأَوَّلِيَ الْبَصَرِ

Artinya:.....Maka ambillah (Kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, Hai orang-orang yang mempunyai wawasan.

### b. Surat Al-A'raf ayat 185

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ وَّاَنْ عَسٰى اَنْ يَكُوْنَ

قَدْ اَقْرَبَ اٰجُلُهُمْ فَبَايَ حَدِيْثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُوْنَ ﴿١٨٥﴾

<sup>46</sup> Mustafa, *op.cit.*, hal 103-104

<sup>47</sup> Sirajuddin Zar, *op.cit.*, hal 45-46

Artinya: Dan Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan kemungkinan telah dekatnya kebinasaan mereka? Maka kepada berita manakah lagi mereka akan beriman sesudah Al-Qur'an itu?

c. Surat Al-Ghasyiyah Ayat 17-20

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِلَهِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾

Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia diciptakan. Dan langit, bagaimana ia ditinggikan. Dan gunung-gunung, bagaimana ia ditegakan. Dan bumi, bagaimana ia dihamparkan.

d. Dan surat Al-Baqarah Ayat 164

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

Artinya: Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, kapal yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Tuhan turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu dia hidupakan bumi sesudah mati dan dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh terdapat tanda-tanda keesaan dan kebenaran Tuhan bagi kaum yang memikirkan.

Dalam tulisannya kammiyat Kutub Aristoteles, Al Kindi mengemukakan beberapa perbedaan antara filsafat dan agama sebagai berikut:

1. Filsafat adalah ilmu kemanusiaan yang dicapai oleh filosof dengan berpikir, belajar, dan usaha-usaha manusiawi. Sementara agama adalah ilmu ketuhanan yang menempati peringkat tertinggi karena diperoleh tanpa proses belajar, berpikir, dan usaha manusiawi, melainkan hanya dikhususkan bagi para rasul yang dipilih Allah dengan menyucikan jiwa mereka dan memberinya wahyu.
2. Jawaban filsafat menunjukkan ketidakpastian (semu) dan memerlukan pemikiran atau perenungan. Sementara itu, agama (Al-Qur'an)



jawabannya menunjukkan kepastian (mutlak benar) dan tidak memerlukan pemikiran atau perenungan.

3. Filsafat menggunakan metode logika, sedangkan agama menggunakan metode keimanan.<sup>48</sup>

Lebih lanjut ia mengemukakan bahwa pemaduan antara filsafat dan agama didasarkan pada tiga alasan<sup>49</sup>

- a. Ilmu agama merupakan bagian dari filsafat
- b. Wahyu yang diturunkan kepada nabi dan kebenaran filsafat saling bersesuaian.
- c. Menuntut ilmu secara logika diperintahkan oleh agama.

Dalam risalah Al-Kindi memberikan sejumlah perbedaan antara agama dan filsafat:<sup>50</sup>

- a. Kedudukan theology lebih tinggi dari pada filsafat.
- b. Bahwa agama merupakan ilmu ilahiah, sedangkan filsafat merupakan ilmu insani.
- c. Bahwa jalur agama adalah keimanan, sedangkan filsafat adalah akal
- d. Bahwa pengetahuan Nabi diperoleh langsung melalui wahyu, sedangkan pengetahuan para filosof diperoleh melalui logika dan pemaparan.

Dari uraian diatas dapat dilihat bahwa sikap Al-Kindi tentang filsafat dan agama tidaklah konsisten. Pada satu kesempatan ia menyamakan tingkat kepastian yang diberikan oleh kedua jenis ilmu ini, karena mengarah pada hal yang sama di bidang moral, akan tetapi di sisi lain secara tidak sadar Al-Kindi memasukan theology ke dalam objek filsafat ini berarti Al-Kindi menunjukan penghargaan yang lebih tinggi kepada filsafat dibanding agama. Namun, pada kali yang lain ia meletakkan pengetahuan rasional lebih rendah daripada pengetahuan kenabian. Agaknya, ketidak konsistennannya ini ada kaitannya dengan ilmu filsafat sebagai disiplin ilmu baru yang ia perkenalkan kepada dunia Islam (Zar, 2004:49).

Selain itu, Al-Kindi menggunakan multi-posisi dalam menentukan kedudukan filsafat dan agama. Ketika Al-Kindi berasumsi bahwa filsafat lebih tinggi derajatnya daripada agama, Al-Kindi sedang asyik menggunakan epistemologi falsafi (pengetahuan rasional dalam pandangan Al-Kindi), dimana Al-Kindi menempatkan filsafat (akal) sebagai pusat pencarian kebenaran. Ketika Al-Kindi membuat asumsi bahwa agama lebih tinggi derajatnya daripada filsafat, Al-Kindi sedang asyik menggunakan epistemologi Qur'ani (pengetahuan isyroqi dalam pandangan Al-Kindi), dimana agama dijadikan sebagai pusat atau sumber pencarian kebenaran. Bahkan ketika filsafat itu "disejajarkan" dengan Al-Qur'an yang diasumsikan

---

<sup>48</sup> Sirajudin Zar, *Filsafat Islam*....op. Cit hl. 48-49

<sup>49</sup> *Ibid* hal. 47

<sup>50</sup> Boys ZTF Pradana *Filsafat Islam*....op.cit., hal 92

bahwa keduanya memiliki kebenaran yang satu, pada kondisi ini Al-Kindi sedang menggunakan epistemologi falsafi dan qur'ani. Kiranya tema-tema seperti ini akan membingungkan para pembaca, terlebih jika menarik permasalahan tersebut pada teori konsistensi tentang kebenaran.

Dalam teori konsistensi tentang kebenaran, bahwa kebenaran adalah kesesuaian antara suatu pernyataan dengan pernyataan lainnya yang lebih dahulu kita akui, kita terima, atau kita ketahui kebenarannya. Jika pernyataan-pernyataan Al-Kindi tentang filsafat dan agama tidak konsisten, hal ini akan menyerat bahwa ajaran Al-Kindi bukanlah sebuah kebenaran. Dimanakah letak kebenaran Al-Kindi? Barangkali inilah letak kebenaran versi manusia termasuk Al-Kindi, karena kebenaran mutlak adalah terdapat pada Yang Maha Benar. Alhasil, inilah gaya berfikir Al-Kindi sebagai sosok filosof muslim yang besar.

#### **D. FILSAFAT AL-KINDI**

##### **1. Filsafat Pengetahuan (Epistemologi)**

Al-Kindi menyebutkan adanya tiga macam pengetahuan manusia yaitu: pengetahuan indrawi, pengetahuan rasional, dan pengetahuan yang diperoleh langsung dari Tuhan (pengetahuan *isyraqi* atau *iluminatif*).<sup>51</sup>

###### **a. Pengetahuan Indrawi**

Pengetahuan indrawi ini diperoleh melalui proses penangkapan alat-alat indera terhadap suatu objek. Ini terjadi langsung ketika orang mengamati terhadap sesuatu objek material dan dalam proses yang tanpa tenggang waktu dan tanpa upaya berpindah ke imajinasi kemudian ketempat penampungannya yang disebut hafizah.

###### **b. Pengetahuan Rasional**

Pengetahuan tentang sesuatu yang didapat dan diperoleh dengan mempergunakan akal bersifat universal, tidak parsial, bersifat immaterial. Objeknya bukan individu, tetapi genus dan spesies.

###### **c. Pengetahuan Isyraqi atau Iluminatif.**

Pengetahuan yang langsung diperoleh dari pancaran nur illahi. Pengetahuan seperti ini diperoleh para nabi yang terjadi karena kehendak Tuhan semata. Dengan jalannya itu Tuhan membersihkan jiwa mereka untuk menerima kebenaran-Nya. Ruang lingkup filsafat menurut Al-Kindi terbagi kepada dua, Al-Kindi hanya mengikuti pembagian filsafat Aristoteles menjadi yang *teoritis* dan *praktis*.<sup>52</sup> Menurutny eksistensi manusia bersifat dwi ganda, yang intelektual (teoritis) dan yang praktis.

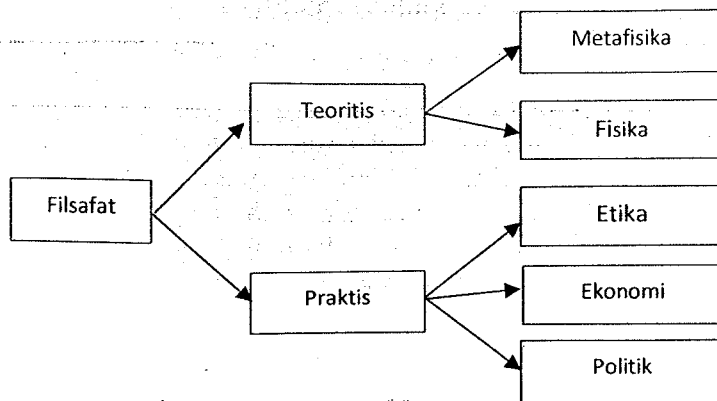
Studi teoritis mencakup metafisika dan fisika (artifisial atau yang diciptakan). Sedangkan studi praktis mencakup etika, ekonomi dan politik.

---

<sup>51</sup> Mustafa, Filsafat Islam... *op.cit.*, hal 104

<sup>52</sup> George N Atiyeh, *op.cit.*, hal 20

untuk lebih jelasnya lihat bagan di bawah ini.



Sedangkan jika ditinjau dari sudut pandang lain maka teoritis itu terbagi kepada tiga komponen, yaitu:

1. Objek-objek yang tidak terpisah dari materi itu sendiri yang meliputi aspek jasmani.
2. Objek-objek yang bertautan dengan materi tetapi dalam dirinya bukan materi, seperti jiwa.
3. Wujud yang nyata mencakup objek-objek Illahi saja dan mutlak terpisah dari materi.

## 2. Filsafat Ketuhanan

Persoalan metafisika dibicarakan oleh Al-Kindi dalam beberapa risalahnya antar lain risalah yang berjudul "tentang filsafat yang pertama" dan "tentang keesaan Tuhan dan berakhirnya benda-benda alam", Dalam hal ini meliputi hakikat Tuhan, wujud Tuhan dan sifat-sifat Tuhan. Hakikat Tuhan adalah wujud yang haq (benar) yang bukan berasal dari tidak ada kemudian menjadi ada. Oleh karena itu, Tuhan adalah wujud yang sempurna yang tidak didahului oleh wujud lain, tidak berakhir wujud-Nya dan tidak ada wujud kecuali dengan-Nya.<sup>53</sup> Benda-benda yang ada di alam ini, menurut Al-Kindi mempunyai dua hakikat; hakikat sebagai Juz'i (*al-Haqiqah juz'iyyat*), yang disebut '*aniah*', dan hakekat sebagai kully (*al-Haqiqat Qulliyyat*), dan ini disebut *mahiah*, yaitu hakekat yang bersifat universal dalam bentuk genus (*jins*) dan species (*nau'*). Sedangkan Allah dalam pandangan Al-Kindi tidak memiliki hakekat dalam arti *aniah* dan *mahiah*. Tidak aniah karena Allah bukan benda yang memiliki sifat fisik, dan bukan termasuk dalam benda-benda di alam ini. Allah tidak tersusun dari materi (*al-hayula*) dan bentuk (*al-shurat*). Allah juga tidak memiliki hakikat dalam bentuk mahiah karena Allah bukan merupakan genus dan spesies. Bagi Al-Kindi Allah adalah unik. Ia hanyalah satu, dan tidak ada yang setara dengan-Nya. Dialah yang benar

<sup>53</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1996 hlm 77

pertama (*al-Haqq al-Awwal*) dan Yang Benar Tunggal (*Al-Haqq al-Wahid*). Selain dari-Nya semuanya mengandung arti banyak.<sup>54</sup>

Ketika Al-Kindi memposisikan Allah sebagai wujud tunggal yang terbebas dari hakikat aniah dan mahiah, hal ini hampir sama dengan konsep ketuhanan Mu'tazilah yang memposisikan dzat Allah terbebas dari sifat-sifat-Nya. Dalam pandangan Mu'tazilah yang dimaksud sifat Allah itu adalah dzat Allah sendiri, sehingga tidak ada sifat yang ada hanyalah dzat Allah Yang Esa. Seperti Allah berkuasa dengan qudrat-Nya, dan Qudrat-Nya adalah dzat-Nya. Allah tahu dengan imu-Nya, dan ilmunya adalah Dzatnya, dan sebagainya. Adapun Al-Kindi ternyata telah meninggalkan dan melampaui pandangan Mu'tazilah ini. Dengan demikian, filsafat ketuhanan Al-Kindi ini ternyata jauh lebih rasional, sekalipun dibandingkan dengan Mu'tazilah yang dianggap rasional selama ini oleh kebanyakan orang. Disinilah letak kebesaran pemikiran Al-Kindi.

Bukti-bukti wujud Tuhan untuk membuktikan wujud Tuhan ia menggunakan tiga jalan, yaitu baharunya alam, keaneka-ragaman dalam wujud (*katsrah fil mawjudat*), kerapian alam. Untuk jalan pertama, Al-Kindi menanyakan "*apakah mungkin suatu menjadi sebab bagi dirinya, ataukah tidak mungkin*". Di jawabnya bahwa hal itu tidak mungkin karena alam ini baru dan ada permulaan waktunya dan alam ini terbatas. Oleh karena itu, maka mesti ada yang menyebabkan alam ini terjadi (ada yang menjadikan). untuk jalan yang kedua, Al-Kindi mengatakan bahwa dalam alam ini, baik alam indrawi maupun alam lain yang menyamainya, tidak mungkin ada keaneka-ragaman tanpa keseragaman, atau keseragaman tanpa keaneka-ragaman dan keseragaman bersama-sama, maka dalam hal ini bukan kebetulan melainkan sebab. Akan tetapi "sebab" tersebut harus ada di luar alam dan lebih mulia, lebih tinggi dan lebih dahulu adanya, karena sebab harus ada sebelum *ma'lul*-nya (efek, akibat), dan untuk jalan yang ketiga, yakni jalan kerapian alam dan pemeliharaan Tuhan terhadapnya. Maka Al-Kindi mengatakan bahwa alam lahir tidak mungkin rapi dan teratur kecuali karena adanya zat yang tidak nampak, jalan ini terkenal dengan nama "*illat tujuan*" (*illat ghayah*) yang ditentukan oleh Aristoteles sebelumnya.<sup>55</sup>

### 3. Filsafat Alam

Soal filsafat Fisika di uraikan oleh Al-Kindi Mengeni Proses penciptaaan Alam Semesta. Al-Kindi dalam bukunya "*Rasa'il Al-Kindi Al-Falsafiyah*" menjelaskan bahwa alam ini dijadikan Tuhan dari tidak ada menjadi ada dan Tuhan yang mengendalikan, mengatur, serta menjadikannya sebab yang lain. Athif Al-Iraqi berpendapat bahwasannya pemikiran Al-Kindi ini sejalan dengan Aristoteles bahwa benda di alam

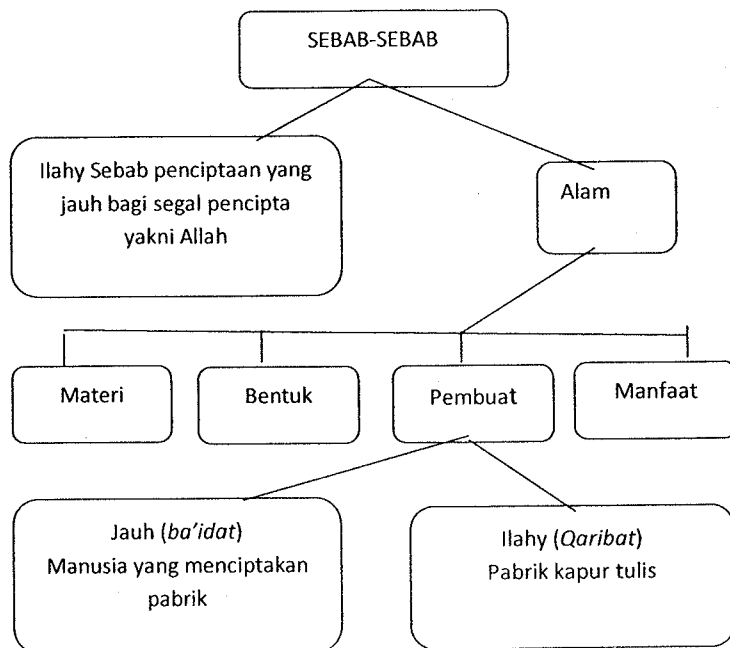
<sup>54</sup> Harun nasution, *Falsafat dan mistisme*, Bulan Bintang, Jakarta 1973, hlm 16

<sup>55</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat.....* Op Cit, hlm 77-78

semesta ini dapat dikatakan wujud yang actual apabila terhimpun empat 'illat:

1. *al-Unshuriyyat* (materi benda),
2. *al-Shuriyyat* (bentuk benda),
3. *al-Fa'ilat* (pembuat benda, agent), dan
4. *al-Tamamiyyat* (manfaat benda)

Selanjutnya Al-Kindi membagi 'illat *al-fa'ilat* menjadi *qaribat* dan *ba'idat*. Illat yang *qaribat* ada yang bertalian dengan alam dan ada pula yang bertalian dengan Tuhan. Sementara itu, 'illat yang *ba'idat* hanya bertalian dengan Tuhan. Kalau dicontohkan dengan sebatang kapur tulis, pabrik yang memproduksi kapur disut 'illat yang *qaribat* dan manusia yang menciptakan pabrik disebut 'illat yang jauh berasal dari alam. Namun, pada hakikatnya yang menciptakan pencipta pabrik tersebut adalah 'illat *ba'idat ilahiy* (sebab yang jauh dari Tuhan), yakni Allah.<sup>56</sup> Untuk lebih jelasnya dapat dilihat bagan di bawah ini.



Alam, dalam sistem Aristoteles, terbatas oleh ruang, tetapi tak terbatas oleh waktu, karena gerak alam seabadi Penggerak Tak Tergerakkan. Keabadian alam, dalam pemikiran Islam ditolak, karena Islam berpendirian bahwa alam diciptakan. Filosof-filosof muslim, dalam menghadapi masalah ini, mencoba mencari pemecahan yang sesuai dengan agama. Ibn Sina dan Ibn Rusyd dituduh sebagai ateis, karena mereka sependapat dengan Aristoteles, mereka berpendapat bahwa alam ini kekal. Masalah ini

<sup>56</sup> Sirajuddin Zar *op.cit.*, hal 54

senantiasa menjadi salah satu masalah penting dalam filsafat Islam, bahkan Al-Ghazali menyebutkan di bagian awal dari dua puluh sanggahan terhadap para filosof, dalam *Thahaful al-Falasifah*.<sup>57</sup>

Tentang baharunya alam, Al-Kindi mengemukakan tiga argumen, yakni gerak, zaman, dan benda. Benda untuk menjadi ada harus ada gerak. Masa gerak menunjukkan adanya zaman. Adanya gerak tentu mengharuskan adanya benda. Mustahil kiranya ada gerak tanpa adanya benda. Ketiganya sejalan dan akan berakhir. Pada sisi lain, benda memiliki tiga dimensi; panjang, lebar, dan tinggi. Ketiga dimensi ini membuktikan bahwa benda tersusun dan setiap yang tersusun tidak dapat dikatakan kadim.<sup>58</sup>

Kesimpulannya bahwa alam semesta ini pastilah terbatas, dan Al-Kindi menolak secara tegas pandangan Aristoteles yang mengatakan bahwa alam semesta tidak terbatas atau *qadim*. Telah dikemukakan bahwa pendapat Al-Kindi tentang baharunya alam sama dengan pandangan kaum teolog muslim dan berbeda dengan kaum filosof muslim, yang datang sesudahnya yang menyatakan bahwa alam ini kadim. Telah dijelaskan pula bahwa Al-Qur'an hanya menginformasikan bahwa alam semesta diciptakan oleh Allah SWT. Akan tetapi Al-Qur'an tidak menjelaskan proses penciptaannya, apakah dari tiada menjadi ada sehingga alam ini harus dikatakan *hadis* (baharu), atau penciptaannya dari materi yang sudah ada sejak azali, dengan arti mengubah ada dari satu bentuk ke bentuk yang lain, sehingga alam ini harus dikatakan kadim.<sup>59</sup>

#### 4. Filsafat Jiwa

Adapun tentang jiwa, menurut Al-Kindi jiwa tidak tersusun, mempunyai arti penting, sempurna dan mulia, substansi roh berasal dari Tuhan. Hubungan roh dengan Tuhan sama dengan hubungan cahaya dengan matahari. Argument yang dimasukan Al-Kindi tentang perlainan roh dari badan ialah bahwa roh menentang keinginan hawa napsu dan pamarah. Sudah jelas bahwa yang melarang tidak sama dengan yang dilarang. Dengan pendapat Al-Kindi tersebut ia lebih dekat kepada pemikiran Plato ketimbang pendapat Aristoteles. Aristoteles mengatakan bahwa jiwa adalah baharu, karena jiwa adalah forum bagi badan. Forum tidak bisa bangkit tanpa materi, keduanya membentuk kesatuan asensial, dan kemusnahan badan membawa kepada kemusnahan jiwa. Sedangkan Plato berpendapat bahwa kesatuan antara jiwa dan badan adalah kesatuan accidental dan temporer. Namun Al-Kindi tidak menyetujui Plato yang mengatakan bahwa jiwa berasal dari alam ide.<sup>60</sup>

Dengan demikian, dalam pembahasan jiwa, Al-Kindi lebih dekat dengan pandangan Plato yang mengatakan bahwa hubungan antara jiwa dan

<sup>57</sup> MM Syarif dkk, *Para Filosof muslim*, (Mizan Bandung 1992) hlm. 23

<sup>58</sup> Sirojuddin Zar, *Filsafat Islam; Filasafat dan filosofinya*, Jakarta, Raja Grafindo 2004, hlm 56

<sup>59</sup> Sirajuddin Zar, ibbid hlm 58

<sup>60</sup> Hasyim Syah, *Filsafat Islam*. Gaya Media Pratama, Jakarta. 2005. Halaman 22

badan bercorak accidental (*Al-'aradh*). Al-Kindi berbeda dari Aristoteles yang berpendapat bahwa jiwa adalah form dari badan. Menurut Al-Kindi, jiwa memiliki 3 daya, antara lain: (a) Jiwa bernaflu (*Al-Quwwah asy-syahnīyyah*), (b) Jiwa pemarah (*Al-Quwwah Al-Ghadhabiyyah*) dan (c) Jiwa berakal (*Al-Quwwah Al-'Aqilah*).

Selama ruh atau jiwa berada di badan, ia tidak akan menemukan kebahagiaan hakiki dan pengetahuan yang sempurna. Setelah berpisah dari badan dan dalam keadaan suci, ruh akan langsung pergi ke "alam kebenaran" atau "alam akal" di atas bintang-bintang, berada dilingkungan cahaya Tuhan dan dapat melihat-nya. Di sinilah letak kesenangan hakiki ruh. Namun, jika ruh itu kotor kesadaran akan pentingnya nilai spiritual dibandingkan material ini tumbuh seiring dengan pertumbuhan alamiah jiwa yang dimulai di dalam rahim, ketika Tuhan meniupkan ruh-Nya sendiri ke dalam tubuh.

Ruh ini, yang turun melalui *alam alastu*, merupakan cahaya yang murni dan hidup, sedangkan tubuh adalah tanah gelap dan mati. Penyatuan ruh dan raga membangkitkan daya jiwa, yang mencakup dua dunia, spiritual dan material. Jiwa adalah perantara yang melaluinya ruh yang murni dan transenden dihubungkan dengan raga yang fana. Ia adalah jumlah keseluruhan kehidupan dan kesadaran yang muncul pada pertemuan cahaya dan jasad.

Hanya jiwa yang lebur ke dalam dunia, namun secara batin terbuka bagi yang tidak terbatas. Terbukanya jiwa pada yang tak terbatas akan menumbuhkan sebuah kesadaran spiritual. Menurut Al-Kindi ruh berbeda dari badan dan ia mempunyai wujud sendiri ruh adalah suatu wujud yang sederhana dan dzatnya adalah bercampur dari sang pencipta.

## 5. Filsafat Etika

Filsafat etika Al-Kindi tercermin dari pandangan Al-Kindi sendiri terhadap filsafat, yang menyebutkan bahwa definisi filsafat sebagai upaya meneladani perbuatan-perbuatan Tuhan sejauh dapat dijangkau oleh kemampuan manusia.<sup>61</sup> Hal ini menandakan bahwa filsafat itu harus membentuk manusia agar memiliki keutamaan yang sempurna, yakni dengan jalan memerangi hawa nafsu manusia yang selalu membujuk manusia kepada jalan yang buruk.

Al-Kindi berpendapat bahwa keutamaan manusiawi tidak lain adalah budi pekerti manusiawi yang terpuji. Keutamaan-keutamaan terbagi menjadi tiga, *pertama* merupakan asas dalam jiwa, yaitu pengetahuan dan perbuatan (ilmu dan amal). Keutamaan bagian pertama ini dibagi lagi menjadi tiga:

- a. Kebijaksanaan (*hikmah*) yaitu keutamaan daya berfikir, bersifat teoritis dan praktis. Kebijaksanaan teoritis yaitu mengetahui segala sesuatu

<sup>61</sup> Definisi yang dilontarkan Al-Kindi ini, oleh sebagian para ahli dianggap tidak jelas asal-usulnya. Bahkan Al-Kindi mengartikan filsafat sebagai latihan untuk mati, yang dimaksud adalah mematikan hawa nafsu sebagai jalan untuk meraih keutamaan. (Lihat Mustofa, hal 110)

- yang bersifat universal secara hakiki. Sedangkan kebijaksanaan praktis yaitu menggunakan kenyataan-kenyataan yang wajib dipergunakan.
- b. Keberanian (*nadjah*) ialah keutamaan daya gairah yang merupakan sifat yang tertanam dalam jiwa yang memandang ringan kepada kematian untuk mencapai sesuatu yang harus dicapai dan menolak yang harus ditolak.
  - c. Kesucian (*'iffah*) adalah memperoleh sesuatu yang memang harus diperoleh guna mendidik dan memelihara badan serta menahan diri yang tidak diperlukan untuk itu.<sup>62</sup>

Keutamaan kejiwaan tiga macam itu merupakan benteng keutamaan pada umumnya yang menjadi batas yang memisahkan antara keutamaan dan kenistaan. Dengan kata lain, tiga macam keutamaan itu, merupakan induk dari keutamaan-keutamaan lainnya. Dengan demikian secara umum dapat dikatakan bahwa keutamaan itu ialah tengah-tengah antara dua ujung yang ekstrim melampaui batas dan kurang dari semestinya. Kenistaan adalah keluar dari keadaan menengah, baik secara positif maupun negatif.

*Kedua*, keutamaan-keutamaan manusia tidak terdapat dalam jiwa, tetapi merupakan hasil dan buah dari tiga macam keutamaan tersebut. Dan *ketiga* hasil keadaan lurus tiga macam keutamaan itu tercermin dalam keadilan. Penistaan yang merupakan padanannya adalah penganiayaan. Dari uraian di atas dapat diperoleh konklusi bahwa keutamaan-keutamaan manusiawi terdapat dalam sifat-sifat kejiwaan dan dalam buah yang dihasilkan oleh sifat-sifat tersebut. Kepada orang-orang yang diliputi rasa penderitaan dan kesusahan, Al-Kindi memberikan nasihat sebagai berikut:

*Jika kita memperhatikan apa sebab timbul kesusahan, pada kebanyakan orang akan kita jumpai bahwa sebabnya adalah karena orang kehilangan sesuatu yang dimilikinya, atau karena tidak berhasil memperoleh sesuatu yang ingin diperolehnya, yang sifatnya adalah kebendaan. Jika orang hidup menyandarkan kebahagiaannya kepada memiliki, menguasai dan memperoleh kekayaan kebendaan, maka orang itu telah menyimpang dari jalan yang benar. Kebahagiaan yang sebenarnya terletak pada jiwa, tidak pada yang dimiliki oleh jiwa. Semua yang bersifat kebendaan wataknya dapat mengalami perubahan dan hilang. Orang yang berakal seharusnya tidak menyandarkan kebahagiaan hidupnya dengan yang berubah dan hilang itu.*<sup>63</sup>

Nasihat Al-Kindi tersebut mengingatkan kita bahwa sandaran manusia yang sesungguhnya hanyalah Allah yang bersifat kekal dan tidak akan pernah hilang. Jika manusia menuruti hawa nafsunya dan menggantungkan hidupnya selain kepada Allah, maka manusia senantiasa

<sup>62</sup> Sudarsono, *op.cit.*, hal 28-29

<sup>63</sup> Mustofa, *Filsafat Islam*, Bandung, Pustaka Setia, 2007 hlm 111



tidak akan pernah merasa puas untuk memenuhi keinginannya, dan akan selalu bertemu dengan berbagai penderitaan. Namun walaupun demikian, hal itu bukan berarti manusia harus mematikan seluruh keinginan (nafsunya), tetapi manusia harus membatasi atau mengendalikan keinginannya atau (nafsunya) sebatas memenuhi kebutuhan hidup untuk menjalankan ibadah kepada Allah.

#### **E. PENGARUH FILSAFAT AL-KINDI**

Al-Kindi sebagai kunci pertama pembuka gerbang filsafat dunia Islam. Melalui usahanya ini Al-Kindi berhasil membuka jalan bagi kaum muslimin untuk menerima filsafat. Al-Kindi memiliki pengaruh dan kontribusi besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam khususnya pada saat itu yang sarat dengan kejumudan. Sejarah membuktikan, prestasi yang telah di ukir Al-Kindi menjadikan dirinya dinobatkan sebagai filosof muslim kenamaan yang sejajar dengan para pemikir-pemikir raksasa lainnya.

Al-Kindi adalah filosof pertama dalam Islam yang menyelaraskan agama dengan filsafat. Ia melicinkan jalan bagi Al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd. Ia memberikan dua pandangan yang berbeda. Yang *pertama*, mengikuti jalur ahli logika, dan memfilsafatkan agama. Yang *kedua*, memandang agama sebagai sebuah ilmu ilahiyah dan menempatkannya di atas filsafat. Ilmu ilahiyah ini diketahui lewat jalur para nabi. Tetapi melalui penafsiran filosofis, agama menjadi selaras dengan filsafat.<sup>64</sup> Kebesaran Al-Kindi telah dibuktikan dengan pengaruh Al-Kindi terhadap kemajuan peradaban Islam. Kemajuan ilmu pengetahuan di dunia Islam yang dipelopori oleh Al-Kindi ini telah mengantarkan Al-Kindi dan karya-karyanya menghiasi kerajaan Al-Mu'tasim. Ia juga mengalami masa kejayaan di masa pemerintahan Al-Mutawakkil (232-247 H/ 847-861 M). Pemikiran Al-Kindi telah banyak menginspirasi banyak para pemikir lain pada masa itu. Hal itu dibuktikan dengan sebagian karya ilmiahnya telah diterjemahkan oleh Gerard dari Cremona ke dalam Bahasa Latin. Karya-karya itu sangat memengaruhi Eropa pada abad pertengahan. Cardano menganggap Al-Kindi sebagai salah satu dari dua belas pemikir terbesar.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> MM Syarif, dkk. Para Filosof .....op.cit. hlm. 20

<sup>65</sup> MM Syarif, ibid, hlm. 13



## AL-FARABI

### A. RIWAYAT HIDUP AL-FARABI

Al-Farabi mempunyai nama lain Abu Nashr Ibnu Audagh Ibn Thorhan Al-Farabi, ia dilahirkan di Desa Wasij, Kota Farab (Transoxania) pada tahun 257 H. (870 M). Al-Farabi dalam literatur-literatur Islam lebih akrab dikenal sebagai Abu Nasr. Ia berasal dari keturunan Persia. Ayahnya Muhammad Auzlagh adalah seorang Panglima Perang Persia yang kemudian menetap di Damsyik dan ibunya berasal dari Turki (Sidik, 1984:89)<sup>66</sup>. Oleh karena itu ia biasa disebut orang Persia atau orang Turki. Al-Farabi melewati masa remajanya di Farab. Di kota yang mayoritas mengikuti mazhab Syafi'iyah, disinilah Al-Farabi menerima pendidikan dasarnya. Dia digambarkan "sejak dini memiliki kecerdasan istimewa dan bakat besar untuk menguasai hampir setiap subyek yang dipelajari." Pada masa awal pendidikannya ini, Al-Farabi belajar Al-Qur'an, Tata-bahasa, Kesusasteraan, ilmu-ilmu agama (*Fiqh, Tafsir dan Ilmu Hadits*) dan Aritmetika dasar.

Setelah menyelesaikan studi dasarnya, Al-Farabi pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu-ilmu lanjut lainnya. Pada saat itu, Bukhara merupakan ibu kota dan pusat intelektual serta religius Dinasti Samaniyah yang menganggap dirinya sebagai bangsa Persia. Pada saat Al-Farabi di Bukhara, Dinasti Samaniyah di bawah pemerintahan Nashr ibn Ahmad (874-892 M). Munculnya Dinasti ini menandai munculnya budaya Persia dalam Islam. Pada masa inilah Al-Farabi mulai berkenalan dengan bahasa dan budaya serta filsafat Persia. Juga di Bukhara inilah Al-Farabi pertama kali belajar tentang musik. Kepakaran Al-Farabi di bidang musik dibuktikan dengan karyanya yang berjudul Kitab *al-Musiqah al-Kabir* atas permintaan Abu Ja'far Muhammad ibn al-Qasim, Wazir Khalifah Al-Radhi tahun 936 M.

Sebelum dia tenggelam serius dalam karir filsafatnya, terlebih dahulu dia menjadi seorang *qadhi*. Setelah melepaskan jabatan *qadhinya*, Al-Farabi kemudian berangkat ke Merv untuk mendalami logika Aristotelian dan filsafat. Guru utama Al-Farabi adalah *Yuhanna ibn Hailan*. Di bawah bimbingannya, Al-Farabi membaca teks-teks dasar logika Aristotelian, termasuk *Analitica Posteriora* yang belum pernah dipelajari seorang muslim pun sebelumnya di bawah bimbingan guru khusus. Dari fakta ini diyakini bahwa Al-Farabi telah menguasai bahasa Siria dan Yunani ketika belajar kitab-kitab Aristoteles tersebut karena kitab tersebut baru diterjemah ke dalam bahasa Arab pada tahun-tahun setelah Al-Farabi mempelajarinya dalam bahasa aslinya.

Setelah dari Merv, bersama gurunya ia berangkat ke Bagdad sekitar tahun 900 M. Pada masa kekhalifahan Al-Muqtadir (908-932 M), bersama gurunya ia berangkat ke Konstantinopel untuk lebih memperdalam filsafat.

---

<sup>66</sup> Abdullah Sidik, *Islam dan Filsafat* (Jakarta : Triputra Masa, 1984), hlm. 89

Tapi, sebelumnya ia sempat singgah beberapa waktu lamanya di Harran. Pada rentang tahun 910-920 M, ia kembali ke Bagdad dan di sana ia menemui Matta ibn Yunus, seorang filosof Nestorian yang telah memiliki reputasi tinggi dalam bidang filsafat dan mampu menarik minat banyak orang dalam kuliah-kuliah umumnya tentang logika Aristotelian. Segera ia bergabung menjadi murid Matta. Akan tetapi, kecemerlangan Al-Farabi dengan singkat mampu mengatasi reputasi gurunya dalam bidang logika.

Pada tahun 350 H. (941 M), Al-Farabi pindah ke Damaskus. Selama tinggal di Damaskus yang kedua ini Al-Farabi mendapat perlindungan dari putra mahkota penguasa baru Siria, Saif al-Daulah (w. 967 M). ia menetap di kota ini, kemudian Al-Farabi sangat diperhatikan secara baik oleh Saif Al-Dullah, kholifah dinasti Al-Hamdani di Aleppo (Halab). Dalam pertemuan pertamanya, Saif al-Daulah sangat terkesan dengan Al-Farabi karena kemampuannya dalam bidang filsafat, bakat musiknya serta penguasaannya atas berbagai bahasa.

Kehidupan sufi asketik yang dijalannya membuatnya ia tetap berkehidupan sederhana dengan pikiran dan waktu yang tetap tercurah untuk karir filsafatnya sampai wafat Al-Farabi pada tahun 950 M dalam usia 80 tahun. Pengalaman selama di istana Saif Al-Dullah, Al-Farabi dapat mengembangkan ilmunya dengan para sastrawan, ahli bahasa, para penyair dan ilmuwan lainnya. Selanjutnya ia menjadi filosof yang terkenal pada masanya di istana tersebut. Dengan kepandaian Al-Farabi dibidang filsafat, terbukti telah membawa pengaruh terhadap kemajuan pemerintahan Saif Al-Dullah, sebagaimana Al-Kindi yang dapat mencemerlangkan pemerintahan Al-Mu'tasyim.

## **B. KARYA TULIS AL-FARABI**

Al-Farabi meninggalkan sejumlah besar tulisan penting. Tentang logika Al-Farabi mengatakan bahwa filsafat dalam arti penggunaan akal pikiran secara umum dan luas adalah lebih dahulu daripada keberadaan agama, baik ditinjau dari sudut waktu (temporal) maupun dari sudut logika. Dikatakan "lebih dahulu" dari sudut pandang waktu, karena Al-Farabi berkeyakinan bahwa masa permulaan filsafat, dalam arti penggunaan akal secara luas bermula sejak zaman Mesir Kuno dan Babilonia, jauh sebelum Nabi Ibrahim dan Musa. Dikatakan lebih dahulu secara logika karena semua kebenaran dari agama harus dipahami dan dinyatakan, pada mulanya lewat cara-cara yang rasional, sebelum kebenaran itu diambil oleh para Nabi. Karya Al-Farabi tentang logika menyangkut bagian-bagian berbeda dari karya Aristoteles, baik dalam bentuk komentar maupun ulasan panjang. Kebanyakan tulisan ini masih berupa naskah, dan sebagian besar naskah-naskah ini belum ditemukan. Sedang karya dalam kelompok kedua menyangkut berbagai cabang pengetahuan filsafat, fisika, matematika dan politik. Kebanyakan pemikiran yang dikembangkan oleh Al-Farabi sangat

berafiliasi dengan sistem pemikiran Hellenik berdasarkan Plato dan Aristoteles.

Karya tulis Al-Farabi yang terpenting di antaranya:

- a) *Al jami'u Baina Ra'yai Al-Hakimain Afalatonni Al Hahiy wa Aristho-thails* (pertemuan atau penggabungan pendapat antara Plato dan Aristoteles).
- b) *Tahsilu as Sa'adah* (mencari kebahagiaan).
- c) *As Syasatu Al Madinah* (politik pemerintahan).
- d) *Fusus Al Taram* (hakikat kebenaran).
- e) *Arroo'u Ahli Al Madinati Al Fadilah* (pemikiran-pemikiran utama pemerintahan).
- f) *As Syiyasyah* (ilmu politik).
- g) *Fi Ma'ani Al Aqli*.
- h) *Ihsho'u Al Ulum* (kumpulan berbagai ilmu).
- i) *At Tangibu ala As Sa'adah*.
- j) *Isbatu Al Mufaraqat*.
- k) *Al Ta'liqat* (Mustofa, 1997:127).<sup>67</sup>

### C. FILSAFAT AL-FARABI

Al-Farabi mendefinisikan filsafat sebagai *Al Ilmu bilmaujudaat bima Hiya Al Maujudaat*, yang berarti suatu ilmu yang menyelidiki hakikat sebenarnya dari segala yang ada ini. Berdasarkan lapangannya Al-Farabi membagi filsafat menjadi dua bagian. *pertama* ialah *al-falsafah an-nadoriyah* (filsafat teori), yaitu mengetahui sesuatu yang ada, dimana seseorang tidak bisa (tidak perlu) mewujudkannya dalam perbuatan. Bagian ini meliputi matematika, ilmu fisika, dan metafisika. Masing-masing dari ilmu tersebut mempunyai bagian-bagian lagi yang hanya perlu diketahui saja. *Kedua* ialah *al-falsafah al-'amaliyah* (filsafat amalan), yaitu mengetahui sesuatu yang seharusnya diwujudkan dalam perbuatan dan menimbulkan kekuatan untuk mengerjakan bagian-bagian yang baik. Bagian amalan ini ada kalanya berhubungan dengan perbuatan-perbuatan baik yang seharusnya dikerjakan oleh tiap-tiap orang, yaitu yang dinamakan ilmu akhlak (etika), adakalanya berhubungan dengan perbuatan-perbuatan baik yang seharusnya dikerjakan oleh penduduk negeri, yaitu yang disebut *al-falsafah al-madaniyah* (filsafat politik).

Tujuan terpenting dalam mempelajari filsafat, menurut Al-Farabi, ialah mengetahui Tuhan bahwa ia Esa dan tidak bergerak, bahwa ia menjadi sebab yang aktif bagi semua yang ada, bahwa ia yang mengatur alam ini dengan kemurahan, kebijaksanaan dan keadilan-Nya. Seorang filosof atau *al-hakim* ialah (*al-wajib li-dzatihi*). Wujud selain Tuhan yaitu makhluk adalah wujud yang tidak sempurna. Oleh karena itu, pengetahuan tentang makhluk adalah pengetahuan yang tidak sempurna. Mengenai ilmu mantik maka Al-

---

<sup>67</sup> A. Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997), hlm. 127

Farabi menganggapnya sebagai alat-filsafat dan tidak merupakan salah satu bagiannya. Ia mengatakan bahwa filsafat hanya bisa tercapai dengan kepandaian membedakan yakni antara benar dan salah, dan kepandaian ini hanya bisa tercapai dengan kekuatan pikiran dalam mengetahui kebenaran. Karena itu kekuatan pikiran hanya bisa terwujud manakala kita memiliki kesanggupan mengetahui bahwa perkara yang salah itu salah, kemudian kita menjauhinya, sanggup pula mengetahui kesalahan yang kelihatannya benar kemudian kita tidak akan tertipu; sanggup pula mengetahui perkara yang hakikatnya benar tetapi nampaknya salah, kemudian kita tidak akan menyalahkannya. Ilmu yang dapat memberi kesanggupan itu adalah ilmu mantik.<sup>68</sup>

Al-Farabi berkeyakinan bahwa aliran filsafat yang bermacam-macam pada hakikatnya hanya satu, yaitu sama-sama memikirkan kebenaran, sedangkan kebenaran itu hanya satu macam dan serupa pada hakikatnya. Maka semua aliran filsafat pada prinsipnya tidak ada perbedaan. Kalaupun berbeda, hanya pada lahirnya. Al-Farabi berhasil meletakkan dasar-dasar filsafat ke dalam ajaran Islam. Menurutny, para filosof muslim meyakini Al-Qur'an dan hadits adalah hak dan benar dan filsafat juga adalah benar. Kebenaran itu tidak boleh lebih dari satu. Justru itu ia tegaskan bahwa antara keduanya tidaklah bertentangan, bahkan mesti cocok dan serasi karena sumber keduanya sama-sama dari akal aktif, hanya berbeda cara memperolehnya. Bagi filosof perantaraannya melalui akal, sedangkan dalam agama perantaraannya melalui wahyu yang disampaikan kepada Nabi-Nabi.

Memahami atas pemikiran Al-Farabi di atas, seolah-olah filsafatnya adalah perpaduan dari filsafat Aristoteles dan plato. Dalam masalah alam, Al-Farabi sependapat dengan pemikiran Plato bahwa alam ini baru, yang terjadi dari tidak ada (sama dengan pendapat Al-Kindi). Ide plato tentang alam mirip suatu pengertian alam akhirat pada dunia Islam. Persoalan tentang terjadinya alam serta bagaimana hubungan pencipta (*khaliq*) dengan makhluknya, Al-Farabi setuju atas teori emanasi Neo Platonisme (sebagaimana pendapat Al-Kindi), lebih jauh Al-Farabi merinci lagi teori emanasi dengan istilah nama *Nadhariyatul Faidl*, dengan pemikiran dan uraiannya sendiri. Pola pikir pada bidang mantiq dan fisika, Al-Farabi sependapat dengan alur pikir Aristoteles, dalam bidang etika dan politik, ia sependapat dengan Plato dan persoalan metafisika ia sependapat dengan Plotinus.

Melalui pikirannya Al-Farabi, pada kenyataannya mencoba memperkuat inti ajaran Islam, yaitu tauhid. Teori emanasi yang dikembangkan oleh Al-Farabi, meskipun dianggap tidak sesuai dengan teori cosmology, adalah upaya untuk menyatukan agama dan filsafat. Mengenai akal itu ada adanya Al-Farabi berpendapat bahwa akal berisi hanya satu

---

<sup>68</sup> Ahmad Hanafi, MA, *Pengantar Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1991, hal. 7-8

pikiran yang memikirkan akan dirinya sendiri. Jadi akal Tuhan adalah aqil (berpikir) dan ma'qul (dipikirkan), melalui Ta'aqul, Tuhan dapat mulai ciptaan-Nya. Proses emanasi itu adalah sebagai berikut: Tuhan sebagai akal, berpikir tentang diri-Nya, dan dari pemikiran ini timbul satu maujud lain. Tuhan merupakan wujud pertama dan dengan pemikiran itu timbullah suatu wujud baru atau akal baru yang disebut oleh Al-Farabi dengan sebutan Al Aqlul Awwal (akal yang pertama).

Berkelanjutan dari akal pertama yang *Ta'aqqul* Tuhan melimpahkan ke *Al Aqlis Tsani* (akal kedua), yang dapat menimbulkan *al Falakul Aqsha* (langit yang paling luar), maka timbul sifat pluralitas dari alam makhluk. *Al Aqlis Tsani*, menimbulkan *Al Aqlus Tsalis* (akal ketiga) bersama timbulnya *Karatul Kawakibits tsabitah* (langit bintang-bintang tetap), kemudian akal ketiga melimpah ke *Al Aqlur Rabi'* (akal keempat) yang menimbulkan langit bintang *zuhal* (*saturnus*), kemudian melimpah ke *Al Aqlul Khamis* (akal kelima) dengan munculnya langit bintang *Musytari* (Yupiter), lalu ke *Al Aqlul Sadis* (akal keenam) bersama bintang *Mirris* (Mars), selanjutnya ke *Al Aqlut Tsamin* (akal kedelapan) bersama langit bintang *zuhrah* (Venus), *Al Aqlut-Taasi* (akal kesembilan) dengan langit bintang *'Utharid* (Merkurius), akhirnya, *Al Aqlul Asyir* bersama dengan langit bulan. Adapun *Al aqlul asyir* (akal kesepuluh) ini dinamakan *Al Aqlul Fa'al* (akal yang aktif bekerja), orang Barat menyebutnya *Active Intellect* (Mustofa, 1997:129).<sup>69</sup> Dari Akal Kesepuluh muncullah bumi serta roh-roh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur api, udara, air dan tanah.<sup>70</sup> Akal kesepuluh tidak lagi memancarkan akal-akal berikutnya, karena kekuatannya sudah lemah. Sepuluh lingkaran geosentris yang disusun oleh Al-Farabi berdasarkan sistem Ptolomeus. Teori ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Sina. Teori pengetahuan dan juga filsafat manusia serta filsafat kenabian diturunkan dari teori emanasi ini.

Mengapa jumlah akal dibatasi pada bilangan kesepuluh? Hal ini disesuaikan dengan bintang yang berjumlah sembilan dimana untuk tiap-tiap akal diperlukan satu planet pula, kecuali akal pertama yang tidak disertai sesuatu planet ketika keluar dari Tuhan. Tetapi mengapa jumlah bintang tersebut ada sembilan? karena jumlah benda-benda angkasa menurut Aristoteles ada tujuh. Kemudian Al-Farabi menambahkan dua lagi yaitu benda langit yang terjauh (*al-falak al-aqsha*) dan bintang-bintang tetap (*al-kawakib ats-tsabitah*), yang diambil dari Ptolomey (atau Caldius Ptolomeus) seorang ahli astronomi dan ahli bumi Mesir, yang hidup pada pertengahan abad kedua Masehi.

Demikianlah maka jumlah akal ada sepuluh, sembilan di antaranya untuk mengurus benda-benda langit yang sembilan, dan akal kesepuluh yaitu Akal Bulan mengawasi dan mengurangi kehidupan di bumi. Akal-akal

<sup>69</sup> A. Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997), hlm. 129

<sup>70</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm 28

tersebut tidak berbeda, tetapi merupakan pikiran selamanya. Kalau pada Tuhan yaitu wujud yang pertama hanya terdapat satu objek pemikiran, yaitu zat-Nya maka pada akal-akal tersebut terdapat dua objek pemikiran, yaitu Tuhan-Zat yang *wajibul-wujud* dan diri akal-akal itu sendiri.<sup>71</sup>

Dengan demikian, akal dalam pandangan Al-Farabi ada tiga jenis. *Pertama*, Allah sebagai Akal; *kedua*, akal-akal dalam filsafat emanasi: satu sampai sepuluh; dan *ketiga* akal yang terdapat pada diri manusia. Akal pada jenis pertama dan yang kedua tidak berfisik (materi/rohani) dan tidak menempati fisik, namun antara keduanya terdapat perbedaan yang sangat tajam. Allah sebagai Akal adalah Pencipta dan Esa semutlak-mutlaknya, Maha sempurna dan tidak mengandung Pluralitas. Sebagai Zat Yang Esa, maka objek *ta'qqul* Allah hanya satu yakni zat-Nya. Jika diandaikan objek *ta'qqul* Allah lebih dari satu, maka pada diri Allah terjadi pluralitas. Hal ini bertentangan dengan prinsip tauhid. Demikian juga Allah Maha Sempurna tidak berhubungan dengan selain diri-Nya, berarti Ia berhubungan dengan yang tidak sempurna. Hal ini juga merusak citra tauhid. Atas dasar inilah Al-Farabi menjelaskan bahwa *materi asal* diciptakan Allah dari sesuatu yang sudah ada dan diciptakan secara emanasi sejak azali, karena sifat khalik Allah ada sejak Ia wujud (bukan berarti Allah didahului oleh yang tiada) dan semenjak itu pula Ia langsung mencipta. Dari hasil *ta'qqul* Allah juga hanya satu. Jika diandaikan dari hasil *ta'qqul*-Nya muncul dua, berarti Allah mempunyai dua sisi yang pluralitas.

Adapun jenis akal yang *kedua* yakni akal-akal pada filsafat emanasi, Akal Pertama esa pada zatnya, tetapi dalam dirinya mengandung keesaan potensial. Ia diciptakan oleh Allah sebagai Akal, maka objek *ta'qqul*-nya (juga akal-akalnya) tidaklah lagi satu tetapi sudah dua; Allah sebagai *Wajib al-Wujud* dan dirinya sebagai *mumkin al-wujud*. Telah dikemukakan bahwa ada sepuluh akal dan sembilan planet, masing-masing akal mengurus satu planet. Akal Kesepuluh (Akal *Fa'al*), disamping melimpahkan kebenaran kepadapara Nabi dan filosof, juga berfungsi mengurus bumi beserta isinya. Juga telah disebutkan bahwa pendapat Al-Farabi tentang sembilan planet terpengaruh oleh pendapat astronom Yunani saat itu yang mengatakan sembilan planet. Akal jenis *ketiga* sebagai daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia. Akal jenis ini juga tidak berfisik. tetapi bertempat pada materi. Akal ini bertingkat-tingkat, yang terdiri dari Akal Potensial, Akal Aktual, dan Akal Mustafad. Akal yang disebut terakhir ini dimiliki para filosof yang dapat menangkap cahaya yang dipancarkan Allah ke alam materi melalui Akal Kesepuluh (Akal *Fa'al*).<sup>72</sup>

## 1. FILSAFAT KETUHANAN AL-FARABI

Pembicaraan metafisika berkisar pada masalah Tuhan, wujud-Nya atau kehendak-Nya. Dalam filsafat Yunani, Tuhan bukanlah pencipta alam,

<sup>71</sup> Drs. Sudarsono SH., *Filsafat Islam*, Rineka Cipta, Jakarta, 1997, hal. 38-39

<sup>72</sup> Yunasril Ali, *Pemikiran Filasat dalam Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1991, hal. 88-90



melainkan penggerak pertama (*prime cause*), seperti yang dikemukakan oleh Aristoteles. Sementara dalam doktrin Islam Allah adalah Pencipta, yang menciptakan dari tiada menjadi ada. Dengan arti, Allah menciptakan alam semenjak azali, materi alam berasal dari energi yang *kadim*, sedangkan susunan materi yang menjadi alam adalah baru. Sebab itu, menurut filosof Muslim "*kun*" Allah yang temaktub dalam Al-Quran ditujukan kepada *syai'* (sesuatu) bukan kepada *la syai'* (nihil).

Al-Farabi dalam pembahasan tentang ketuhanan mengkompromikan antara filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme, yakni *al-Maujud al-Awwal* (Wujud Pertama) sebagai sebab pertama bagi segala yang ada. Bentuk filsafat neo-Platonisme sendiri sebenarnya praktis telah melaksanakan penyatuan filsafat Plato dan Aristoteles dalam dirinya.<sup>73</sup> Konsep Al-Farabi tentang kompromi antara filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme ini tidak bertentangan dengan keesaan yang muthlak dalam ajaran Islam. Dalam membuktikan adanya Allah Al-Farabi mengemukakan dalil *Wajib al-Wujud* dan *Mumkin al-Wujud*. Menurutnya segala yang ada ini hanya dua kemungkinan dan tidak ada alternatif yang ketiga, yakni *Wajib al-Wujud* dan *mumkin al-wujud* (De Boar, 1954:162).<sup>74</sup>

Adapun yang dimaksud dengan *Wajib al-Wujud* adalah wujudnya tidak boleh tidak mesti ada, ada dengan sendirinya, karena natur-nya sendiri yang menghendaki wujudnya. Esensinya adalah wujud yang semupurna dan adanya tanpa sebab dan wujudnya tidak terjadi karena lainnya. Ia ada selamanya, jika wujud ini tidak ada, maka akan timbul kemustahilan karena wujud lain untuk adanya bergantung kepadanya. *Wajib al-Wujud* inilah yang disebut dengan Allah.

Sedangkan yang dimaksud dengan *Mumkin al-Wujud* ialah sesuatu yang sama antara berwujud dan tidaknya. Wujud ini tidak diperkirakan tidak wujud, tidak mengakibatkan kemustahilan. *Mumkin al-Wujud* tidak akan berubah menjadi wujud aktual tanpa adanya wujud yang menguatkan dan yang menguatkan adanya itu bukan dirinya, tetapi adalah *Wajib al-Wujud* (Allah). Penilaian De Boar ada benarnya ketika ia mengatakan istilah *Wajib al-Wujud* dan *Mumkin al-Wujud* Al-Farabi hanya istilah lain dari al-*Qadim* dan al-Hadits.

Dengan demikian Al-Farabi membagi wujud kepada dua bagian yaitu:

- 1) Wujud yang mungkin atau wujud yang nyata karena lainnya. Seperti wujud cahaya yang tidak akan ada, kalau sekiranya tidak ada matahari. Cahaya itu sendiri menurut tabi'atnya bisa wujud dan bisa tidak wujud. Dengan kata lain cahaya adalah wujud yang mungkin. Karena matahari telah wujud maka cahaya itu menjadi wujud yang nyata karena matahari. Wujud yang mungkin itu menjadi bukti

<sup>73</sup> Drs. Poerwantana, dkk., *Seluk-Beluk Filsafat*, Rosdakarya, Bandung, 1994, hal. 141-143

<sup>74</sup> T.J. De Boar, *Tarikh al-Falsafah fi al-Islam*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Muhammad 'Abd al-Hady Abu Zaidah, (Kairo:Mathba'ah Lajnah al-Ta'lif Wa al-Tarjamat, 1954), Cet III, hlm. 162.

adanya sebab yang pertama, karena segala yang mungkin harus berakhir kepada sesuatu wujud yang nyata dan yang pertama kali ada.

- 2) Wujud nyata dengan sendirinya. Wujud ini adalah wujud yang tabiatnya itu sendiri menghendaki wujud-Nya yaitu wujud yang diperkirakan tidak ada, maka akan timbul kemusyrikan. Kalau itu tidak ada, maka yang lainpun tidak akan ada sama sekali, ia adalah sebab pertama bagi semua wujud yang ada. Dan wujud yang wajib ada inilah Tuhan.

Allah, bagi Al-Farabi adalah wujud yang sempurna dan yang ada tanpa suatu sebab, karena apabila ada sebab bagi-Nya berarti ia tidak sempurna sebab bergantung kepadanya. Ia wujud yang paling dahulu dan paling mulia. Karena itu Tuhan adalah zat yang azali dan yang selalu ada. Zat-Nya itu sendiri sudah cukup menjadi sebab bagi keabadian wujud-Nya. Wujud-Nya tidak terdiri dari *matter* (benda) dan *form* (bentuk/surah), yaitu dua bagian pada makhluk. Karena kesempurnaan itu, maka tidak ada sesuatu yang sempurna yang terdapat pada selain-Nya. Ia menyendiri dengan kesempurnaan-Nya. Oleh sebab itulah ia Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya. Karena Tuhan itu Tunggal, maka ia tidak dapat diberi batasan, karena batasan berarti penyusunan yaitu dengan melalui *matter* (benda) atau *form* (bentuk/surah), seperti halnya dengan benda, sedang kesemuanya itu adalah mustahil bagi Tuhan.

Dengan demikian Tuhan yang tidak dapat dibatasi ini tidak akan dapat dicapai oleh manusia yang terbatas ini dengan sempurna. Sebagaimana suatu cahaya yang sangat kuat yang menyilaukan mata, sehingga kita sulit menguraikan sifat-sifat cahaya itu yang sebenarnya. Tentang sifat-sifat Allah Al-Farabi sejalan pendapatnya dengan Mu'tazilah, yakni sifat Allah tidak berbeda dengan zat-Nya (substansi-Nya). Sebaliknya, bila sifat-sifat Allah itu berbeda dengan substansi-Nya atau diberi sifat yang wujud tersendiri dan kemudian melekatkannya kepada zat Allah, tentu saja sifat-sifat itu *kadim* pula sebagaimana substansi-Nya bersifat *kadim*. Yang bersifat *kadim* itu hanyalah Allah, dengan kata lain kalau ada sesuatu yang bersifat *kadim*, ia mesti Allah

## 2. FILSAFAT KENABIAN AL-FARABI

Pada awal kedatangan Islam, kaum muslimin mempercayai penuh apa yang datang dari Tuhan, tanpa membahas atau mencari-cari alasannya. Keadaan ini tidak lama kemudian dikeruhkan oleh berbagai keraguan, akibatnya golongan-golongan luar Islam dapat memasukkan pikirannya di kalangan kaum muslimin, seperti golongan Mazdak dan Manu dari Iran, golongan Summiyyah. Sejak saat itu, setiap dasar-dasar Agama Islam dibahas dan dikritik. Serangan Ibn Ar-Rawandi dan Abubakar Ar Razi Tokoh yang berkebangsaan Yahudi menurunkan beberapa karya tulis yang isinya

mengingkari kenabian pada umumnya dan kenabian Muhammad saw khususnya. Kritisnya ini dapat dideskripsikan sebagai berikut;

- a. Nabi sebenarnya tidak diperlukan manusia, karena Tuhan telah mengaruniakan akal kepada manusia tanpa terkecuali. Akal manusia dapat mengetahui Tuhan beserta segala nikmat-Nya dan dapat pula mengetahui perbuatan baik dan buruk, menerima suruhan dan larangan-Nya.
- b. Ajaran agama meracuni prinsip akal. Secara logika tidak ada bedanya *thawaf* di Ka'bah, dan *sa'i* di Bukit Shafa dan Marwah dengan tempat-tempat lain.
- c. Mukjizat hanya semacam cerita khayal belaka yang hanya menyesatkan manusia. Siapa yang dapat menerima batu bisa bertasbih dan serigala bisa berbicara. Kalau sekiranya Allah membantu umat Islam dalam perang Badar dan mengapa dalam perang Uhud tidak?
- d. Al-Quran bukanlah mukjizat dan bukan persoalan yang luar biasa (*al-khawariq al-adat*). Orang yang non Arab jelas saja heran dengan balaghah Al-Qur'an, karena mereka tidak kenal dan mengerti Bahasa Arab dan Muhammad adalah kabilah yang paling *fasahah* dikalangan orang Arab. Justru itulah, dari pada membaca kitab suci, lebih berguna membaca buku filsafat Epicurus, Plato, Aristoteles, dan buku astronomi, logika dan obat-obatan (Madkur. 1968:87-88).<sup>75</sup>

Dalam suasana yang demikian, Al-Farabi merasa terpanggil untuk menjawab tantangan tersebut, apalagi ia segenerasi dengannya. Karena kenabian adalah asas sentral dalam agama, apabila ia telah batal, maka akibatnya membawa kebatalan pada agama itu sendiri.

Menurut Al-Farabi, manusia dapat berhubungan dengan *akal fa'al* (jibril), melalui dua cara, yakni penalaran atau renungan pemikiran dan imajinasi atau inspirasi (*ilham*). Sudah barang tentu tidak semua orang dapat mengadakan hubungan dengan *akal fa'al*, tetapi bagi orang yang mempunyai jiwa suci yang dapat menembus alam cahaya.

Dalam pandangan Al-Farabi, bila kekuatan imajinasi pada seseorang kuat sekali, objek indrawi dari luar tidak akan dapat mempengaruhinya sehingga ia dapat berhubungan dengan *akal fa'al*. apabila kekuatan imajinasinya telah mencapai taraf kesempurnaan, tidak ada halangan baginya menerima peristiwa-peristiwa sekarang atau mendatang dari *akal fa'al*. Jadi, ciri khas seorang nabi bagi Al-Farabi ialah mempunyai daya imajinasi yang kuat dan ketika berhubungan dengan *akal Fa'al* ia dapat menerima visi dan kebenaran-kebenaran dalam bentuk wahyu. Wahyu tidak lain adalah limpahan dari Allah melalui *akal Fa'al* (akal kesepuluh) yang dalam penjelasan Al-Farabi adalah Jibril. Sementara itu, filosof dapat berkomunikasi dengan Allah melalui akal perolehan yang telah terlatih dan

---

<sup>75</sup> Ibrahim Madkur, *fil Falsafat al-Islamiyyat wa Manhaj wa Tatbiqih*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), hlm. 87-88.

kuat daya tangkapnya sehingga sanggup menangkap hal-hal yang bersifat abstrak murni dari akal kesepuluh. Karena nabi dan filosof sama-sama dapat berhubungan langsung dengan akal 10, maka antara wahyu dan filsafat tidak terdapat pertentangan. Adapun mu'jizat, sebagai bukti kebenaran menurut Al-Farabi dapat saja terjadi dan tidak bertentangan dengan hukum alam, karena sumber hukum alam dan mu'jizat sama-sama berasal dari Akal Kesepuluh yang mengatur dunia ini.<sup>76</sup>

Nabi adalah pilihan Allah dan komunikasinya dengan Allah bukan melalui akal mustafad (perolehan), tetapi melalui akal dalam derajat materiil. Seorang nabi dianugerahi Allah akal yang mempunyai daya tangkap yang luar biasa sehingga tanpa latihan dapat mengadakan komunikasi langsung dengan Akal Kesepuluh (Jibril). Akal ini mempunyai kekuatan suci (*qudsiyyat*) dan diberi nama *hads*. Tidak ada akal yang lebih kuat dari pada itu dan hanya nabi-nabi yang memperoleh akal seperti itu. Sementara itu, filosof dapat berhubungan dengan akal kesepuluh adalah usaha sendiri, melalui latihan dan pemikiran. Seorang filosof hanya mempunyai akal *mustafad* (perolehan) lebih rendah dari pada nabi yang mempunyai akal materiil atau *hads*. Oleh karena itu, setiap nabi adalah filosof dan tidak setia filosof itu nabi. Akan tetapi, filosof tidak bisa menjadi nabi, yang selamanya ia (nabi) tetap manusia pilihan Allah.

Dengan demikian, akal yang sepuluh itu dapat disamakan dengan malaikat dalam faham Islam. Filosof-filosof dapat mengetahui hakikat-hakikat karena dapat berkomunikasi dengan Akal Kesepuluh. Nabi dan Rasul demikian pula dapat menerima wahyu karena mempunyai kesanggupan untuk mengadakan komunikasi dengan akal kesepuluh. Tetapi kedudukan Rasul atau Nabi adalah pilihan dan komunikasi dengan akal kesepuluh terjadi bukan atas usaha sendiri, tetapi atas pemberian Tuhan. Filosof dapat mengadakan komunikasi itu dengan sendiri, yaitu dengan latihan dan kontemplasi<sup>77</sup>.

Dari sisi pengetahuan dan sumbernya, seperti yang telah disebutkan sebelumnya, antara filosof dan nabi terdapat kesamaan. Oleh karena itu, Al-Farabi menekankan bahwa kebenaran wahyu tidak bertentangan dengan pengetahuan filsafat sebab antara keduanya sama-sama mendapatkan dari sumber yang sama, yakni *akal fa'al* (jibril). Demikian pula tentang mukjizat sebagai bukti kenabian, menurut Al-Farabi, dapat terjadi dan tidak bertentangan dengan hukum alam dan mukjizat sama-sama berasal dari Akal kesepuluh sebagai pengatur dunia ini.

Dari uraian di atas, terlihat keberhasilan Al-Farabi dalam menjelaskan kenabian secara filosofis dan menafsirkannya secara ilmiah yang dapat dikatakan tiada duanya, terutama di "pentas" filsafat Islam. Selain itu, Al-Farabi adalah filosof muslim pertama yang mengemukakan filsafat kenabian secara lengkap, sehingga hampir tidak ada penambahan

<sup>76</sup> Dr. Hasyim Syah Nasution, MA., *Filsafat Islam*, Daya Media Pratama, Jakarta, 1999, hal. 44

<sup>77</sup> Prof. Dr Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hal 31.

oleh filosof-filosof sesudahnya. Filsafatnya ini didasarkan pada psikologi dan metafisika yang erat hubungannya dengan ilmu politik dan etika.

### 3. TASAWUF AL-FARABI

Tasawuf merupakan bagian dari pandangan filosofis Al-Farabi bukan sebagai fenomena aksidental sebagaimana tuduhan *Carra de Vaux*. Tidak ada yang lebih bisa membuktikan anggapan ini selain kolerasi kuat yang menghubungkan tasawuf dengan teori-teori Al-Farabi yang lain, baik psikologis, moral maupun teori politik. Tasawuf benar-benar mempengaruhi para filosof Islam yang datang sesudahnya secara mendalam<sup>78</sup>. Ciri khas teori tasawuf paling khusus yang dikatakan oleh *Al-Farabi* ialah karena berlandaskan pada asas rasional. Karena tasawuf Al-Farabi bukanlah tasawuf spiritual semata yang hanya berlandaskan sikap yang memerangi jism dan menjauhi dari segala kelezatan guna mensucikan dan meningkat menuju derajat kesempurnaan, tetapi tasawufnya ialah tasawuf teoritis yang berdasarkan pada studi dan analisa. Sementara kesucian jiwa menurut *Al-Farabi* tidak Akan sempurna hanya melalui jalur tubuh dan amal-amal badaniah biasa. Tetapi secara primer dan esensial, secara esensial juga harus melalui akal dan tindakan pemikiran.

Persoalannya tidak hanya berhenti disini, tetapi *Al-Farabi* berhubungan kuat dengan teori kosmologi dan metafisika. Karena *Al-Farabi* menghayalkan suatu sistem *falakiyah* yang dasarnya ialah bahwa disetiap langit terdapat kekuatan spiritual atau akal yang tidak ada pada benda yang mengawasi gerakan langit tersebut dengan berbagai urusannya. Akhir dari potensi ini, yaitu akal kesepuluh, adalah duta bagi langit dunia dan alam bumi, karena ia adalah titik kolerasi antara alam atas dengan alam bawah. Manakala pengetahuan seseorang meluas, maka ia mendekati alam atas dan jiwanya mendekat standar akal-akal yang tidak ada pada benda, sehingga jika ia telah sampai pada akal *mustafad*, maka ia menjadi orang berhak menerima cahaya-cahaya Illahi dan segera berhubungan langsung dengan akal kesepuluh.

Kebahagiaan yang dituju oleh filsafat dan moral, diverifikasi oleh teori dan praktek serta diusahakan oleh manusia melalui studi dan tingkahlakunya, adalah kebaikan mutlak dan puncak segala pucak, batas akhir ketinggian manusia dan surga bagi orang-orang yang mencapainya. *Al-Farabi* mengatakan: Kebahagiaan, ialah jika jiwa manusia menjadi sempurna di dalam wujud dimana ia tidak membutuhkan dalam eksistensinya, kepada sesuatu materi. untuk mencapai kebahagiaan harus melalui tindakan pikir dan tindakan fisik. Tindakan yang berguna di dalam mencapai kebahagiaan adalah berbagai tindakan baik, keadaan dan bakat yang menimbulkan tindakan-tindakan ini, yaitu keutamaan-keutamaan ini bukan kebaikan karena dirinya sendiri, tetapi karena hal-hal yang ditarik dari suatu kebahagiaan. Perbuatan-

---

<sup>78</sup> Dr. Ibrahim Madkour, *Filasaf Islam Metode dan penerapan*, hal 30.

perbuatan yang menghalangi kebahagiaan ini adalah kejelekan dan perbuatan jelek, sementara berbagai kondisi dan bakat yang menimbulkan perbuatan-perbuatan ini adalah segala kekurangan, kerendahan dan kehinaan<sup>79</sup>.

Al-Farabi adalah seorang sufi di dalam relung hatinya. ia hidup *zuhud*, sederhana, serta cenderung kepada kesatuan dan kehampaan. Para sejarawan Arab telah melimpah dalam menjelaskan dan keberpalingan Al-Farabi dari dunia, bahkan secara khusus oleh Ibnu Khalikan dikelompokkan ke dalam klasifikasi orang-orang *zuhud* dan ahli ibadah. Al-Farabi hidup sezaman dengan tokoh-tokoh besar sufi yang menyatakan *al-hulul*, sebagai pentolannya adalah al-Junaid (wafat 911M). Ia sebagai penyebar teori *al-Ittihad al-Shufiyyah* (tasawuf yang berpandangan bahwa manusia bersatu dengan Tuhan) dan sebagai orang yang mengulang-ulang statemen terkenal: "Ya Allah, jika mengazabku dengan sesuatu maka janganlah mengazabku dengan merendahkan *al-Hijab* (tabir). Teori tasawuf Al-Farabi berbeda dengan al-Hallaj dari beberapa segi:

*Pertama*, tasawuf Al-Farabi sejak awal bersifat teoritis dan berlandaskan pada studi dan analisa, karena dengan ilmu, dan hanya dengan ilmu semata-mata kira-kira, kita akan mencapai kebahagiaan. Sedangkan amal (tindakan peraktis) berada pada tahap kedua dan kepentingannya terbatas bagi suatu tujuan. sebaliknya, orang-orang sufi menetapkan bahwa kesederhanaan dan berpaling dari kelezatan jasmani dan menyiksa tubuh, adalah sarana untuk bersatu dengan Allah. Al-Junaid mengatakan: "Kami tidak mengambil tasawuf dari berbagai macam pendapat, tetapi dari lapar, meninggalkan dunia, memutuskan kebiasaan-kebiasaan dan hal-hal yang dianggap baik<sup>80</sup>.

*Kedua*, sebagai perbedaan esensial dalam berhubungan dengan Allah yang dikatakan oleh Al-Farabi, semata-mata meningkatkan ke alam atas dan berhubungan manusia dengan akal fa'al, tanpa dapat dicampur-adukan satu sama lain. Sedangkan menurut tasawuf, hamba dan Tuhan menyusun kesatuan yang tidak terpisah. Dengan demikian, berarti Aku lebur ke dalam Engkau secara utuh dan makhluk tidak dapat dibedakan dari *al-Kholiq*.

Ketiga, *ittihad* (bersatu) dan *ittishol* (berhubungan dengan Allah) membawa perbedaan jelas antar teori *al-Hulul* versi al-Hallaj dengan teori Al-Farabi. Karena kata yang pertama biasanya diarahkan kepada teori tasawuf yang menunjukkan pada pelarutan yang sempurna antara makhluk dengan *al-kholiq*. Sementara kata yang kedua yang dipergunakan pada teori para filosof hanya memberi kesan kesemataan antara hubungan manusia dengan ruh.

#### 4. FILSAFAT POLITIK & KENEGARAAN AL-FARABI

Manusia menurut Al-Farabi bersifat sosial yang tidak mungkin hidup sendiri-sendiri. Manusia hidup bermasyarakat dan bantu-membantu untuk

<sup>79</sup> Al-Farabi, *Ahl al-Madinah al-Fadilah*, halaman 47.

<sup>80</sup> Dr. Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam Metode dan Penerapan*, hal 39.

kepentingan bersama dalam mencapai tujuan hidup, yakni kebahagiaan. Sifat dasar inilah manusia hidup bermasyarakat dan bernegara. Masyarakat menurutnya, terbagi dua macam, yakni masyarakat sempurna dan masyarakat tidak sempurna.

Masyarakat yang disebut pertama, yakni masyarakat kelompok besar, bisa berbentuk masyarakat kota, bisa pula masyarakat yang terdiri dari beberapa bangsa yang bersatu dan bekerja sama secara internasional. Sementara itu, masyarakat yang disebut kedua, seperti masyarakat dalam satu keluarga atau masyarakat se-desa. Masyarakat yang terbaik adalah warga masyarakat yang bekerja sama, saling membantu untuk mencapai kebahagiaan. Masyarakat seperti ini disebut dengan *masyarakat utama*.

Dalam hal filsafat kenegaraan, Al-Farabi membedakan negara menjadi lima macam:

1. Negara utama (*al-Madinah al-Fadilah*), yaitu negara yang penduduknya berada dalam kebahagiaan. Menurut Al-Farabi, negara terbaik adalah negara yang dipimpin oleh Rasul dan kemudian oleh para filosof.
2. Negara orang-orang bodoh (*al-Madinah al-Jahilah*), yaitu negara yang penduduknya tidak mengenal kebahagiaan.
3. Negara orang-orang fasik (*al-Madinah al-Fasiqah*), yakni negara yang penduduknya mengenal kebahagiaan, Tuhan dan akal (*Fa'al al-madinah al-fadilah*), tetapi tingkah laku mereka sama dengan penduduk negeri yang bodoh.
4. Negara yang berubah-ubah (*al-Madinah al-Mutabaddilah*), ialah negara yang penduduknya semula mempunyai pikiran dan pendapat seperti yang dimiliki negara utama, tetapi kemudian mengalami kerusakan.
5. Negara sesat (*al-Madinah ad-Dallah*), yaitu negara yang penduduknya mempunyai konsepsi pemikiran yang salah tentang Tuhan dan akal *fa'al*, tetapi kepala negaranya beranggapan bahwa dirinya mendapat wahyu dan kemudian ia menipu orang banyak dengan ucapan dan perbuatannya.

Pokok filsafat kenegaraan Al-Farabi ialah autokrasi dengan seorang raja yang berkuasa mutlak mengatur Negara. Disini nyata teori kenegaraan itu paralel dengan filsafat metafisikanya tentang kejadian alam (emanasi yang bersumber pada yang satu). Hubungan dunia Tuhan itu dapat menjadi teladan bagi hubungan antara masyarakat dengan raja. Menurut Al-Farabi, Negara yang utama (*al-madinat al-fadilah*) ialah kota (negara) yang warga-warganya tersusun menurut susunan alam besar (*makrokosmos*) atau menurut susunan alam kecil (*mikrokosmos*). Dalam soal filsafat kenegaraan Al-Farabi umumnya sesuai dengan filsafat Plato. Al-Farabi menegaskan bahwa negeri yang utama ialah negeri yang memperjuangkan kemakmuran dan kebahagiaan warga negaranya. Untuk itu ia harus berpedoman pada contoh teraturnya hubungan antara Tuhan dengan alam dan antara isi alam satu sama lain.

Dengan demikian, fungsi utama filsafat politik atau pemerintahan Al-Farabi ini adalah fungsi kepala negara yang serupa dengan fungsi jantung (*al-Qalb*) didalam tubuh manusia. Kepala negara merupakan sumber seluruh aktivitas, sumber peraturan, dan keselarasan hidup dalam masyarakat. Oleh karena itu, ia harus memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu, seperti bertubuh sehat, berani, kuat, cerdas, pecinta pengetahuan serta keadilan, dan memiliki akal mustafad yang dapat berkomunikasi dengan akal kesepuluh. Oleh karena itu, yang paling ideal sebagai kepala negara adalah nabi/rasul atau filosof. Bahwa keunggulan filsafat pemerintahan Al-Farabi ini terletak pada tujuan pemerintahan yang hendak dicapai, yakni kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh karena itu, peranan kepala pemerintahan sangat menentukan, yang tidak hanya ia berfungsi sebagai penyelenggaraan negara dalam urusan material rakyat, tetapi ia juga berfungsi sebagai pendidik dan pengajar rakyatnya dalam urusan spiritual.

Al-Farabi berpendapat, bahwa ilmu politik adalah ilmu yang meneliti berbagai bentuk tindakan, cara, hidup, watak, disposisi positif dan akhlak. Kebahagiaan manusia diperoleh kerana perbuatan atau tindakan dan cara hidup yang dijalankannya. Al-Farabi berpendapat bahwa kebahagiaan yang hakiki (sebenarnya) tidak mungkin dapat diperoleh sekarang (di dunia ini), tetapi sesudah kehidupan sekarang yaitu kehidupan akhirat. Namun sekarang ini juga ada kebahagiaan yang nisbi seperti halnya kehormatan, kekayaan, dan kesenangan yang dapat nampak dan dijadikan pedoman hidup. Maka untuk menuju ke arah tersebut yaitu melalui kepemimpinan yang tegak dan benar-benar.

Ada dua macam problem politik yaitu:

- 1) Pemerintahan atas dasar penegakan terhadap tindakan-tindakan yang sadar, cara hidup, disposisi positif. Dasar ini dapat dijadikan upaya untuk mendapat kebahagiaan. Pemerintah atas dasar demikian disebut pemerintah utama, dimana sebagai ciri kota-kota dan bangsa-bangsanya tunduk terhadap pemerintah.
- 2) Pemerintahan atas dasar penegakan terhadap tindakan-tindakan dan watak-watak dalam rangka mencapai sesuatu yang diperkirakan mendapat suatu kebahagiaan, maka muncul beraneka ragam bentuk pemerintah, apabila yang dikejar kejayaan semata dapat dianggap sebagai pemerintah yang rendah, jika mengejar kehormatan, disebut pemerintahan kehormatan, dan pemerintahan bergantung kepada apa yang menjadi tujuannya.

Tujuan lain dari filsafat politik Al-Farabi adalah pembentukan pemimpin-pemimpin politik yang handal. Dalam menuju keutuhan masyarakat memang tidak salah lagi bila dibutuhkan seorang pemimpin semacam itu. Masyarakat atau kehidupan sosial dalam konteks Al-Farabi ada karena terjadi integrasi antara individu, keluarga, dan kelompok. Pemimpin politik memiliki fungsi sebagai dokter yang menyembuhkan jiwa sehingga



dengan kepemimpinannya jiwa masyarakat akan selalu sehat. Seorang pemimpin diusahakan mampu menyemangati masyarakatnya untuk dapat menolong satu dengan yang lain. Terutama dalam meraih sesuatu yang baik dan menghindari dari yang jahat. Kemampuan politisnya harus digunakan untuk menjaga nilai-nilai yang mampu mengembangkan masyarakat.

#### **D. PENGARUH PEMIKIRAN AL-FARABI TERHADAP FILOSOF SESUDAHNYA**

Penilaian terhadap pengaruh pemikiran *Al-Farabi* datang dari para ahli. Di antaranya *Massignon* (ahli masalah ketimuran dari Prancis), bahwa *Al-Farabi* merupakan filosof Islam yang pertama, dan *Al-Kindi* adalah orang yang membuka filsafat Yunani bagi dunia Islam. *Al-Farabi* menciptakan suatu sistem filsafat lengkap. Bahkan *Al-Farabi* dapat memainkan peran penting dalam dunia Islam dalam mengembangkan keilmuannya sehingga meluas. Pemikiran *Al-Farabi* sangat berpengaruh terhadap filosof Islam setelahnya, terutama pemikirannya mengenai metafisika dan emanasi. Meskipun demikian, pemikiran-pemikiran *Al-Farabi* ini tidak berpengaruh pada seluruh filosof sesudahnya, melainkan hanya sebagian filosof saja, di antaranya Ibnu Miskawaih, Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusyd.<sup>81</sup>

##### **a. Ibnu Miskawaih**

Pengaruh pemikiran *Al-Farabi* terhadap Ibnu Miskawaih dapat terlihat dari pemikiran Miskawaih tentang Tuhan. Hal ini tampak bahwa Tuhan menurut Ibnu Miskawaih adalah zat yang Esa dalam segala aspek. Sebagaimana pemikiran *Al-Farabi* tentang Tuhan. Tuhan tidak terbagi-bagi karena tidak mengandung kejamakan. dan tidak satupun yang setara denganNya. tidak tergantung kepada yang lain, sedangkan yang lain membutuhkannya. Ibnu Miskawih juga memungut pemikiran Aristoteles sebagaimana Yang dilakukan *Al-Farabi*. MenurutNya, Tuhan adalah penggerak utama yang tidak bergerak. dan pencipta yang tidak berubah-ubah. Penyebab utama bagi segala yang ada.

Pemikiran Miskawaih mengenai *kenabian*-pun mendapat pengaruh dari *Al-Farabi*, yaitu mengenai perbedaan Nabi dan Filosof. Menurut Miskawaih, Nabi adalah manusia pilihan yang memperoleh hakikat-hakikat kebenaran karena pengaruh akal aktif atas daya imajinasinya. Hakikat-hakikat yang sama diperoleh juga oleh filosof. Perbedaan terletak pada cara memperolehnya. Para filosof memperoleh kebenaran dari bawah ke atas, yaitu dari daya inderawi naik ke daya khayal, dan naik lagi ke daya pikir. Yang menurut *Al-Farabi* melalui akal mustafad yang terlatih dan kuat daya tangkapnya sehingga dapat menangkap hakikat-hakikat kebenaran dari akal aktif/akal fa'al. Sedangkan Para Nabi memperoleh langsung dari akal aktif/akal fa'al

---

<sup>81</sup> Dr. Hasyim Syah Nasution, MA., *Filsafat Islam*, Daya Media Pratama, Jakarta, 1999

sebagai rahmat Tuhan. Yang menurut Al-Farabi karena nabi dianugerahkan kekuatan suci yaitu akal Hads.

b. Ibnu Bajjah

Pemikiran Ibnu Bajjah yang terpengaruh oleh pemikiran Al-Farabi, yang pertama adalah mengenai *teori al-ittishal* yaitu manusia mampu berhubungan dan meleburkan dirinya dengan *akal fa'al* atas bantuan ilmu dan pertumbuhan kekuatan insaniah. Teori tersebut menurut Al-Farabi dikenal sebagai akal *mustafad*. Kedua, pemikirannya mengenai metafisika. Menurut Ibnu Bajjah bahwa segala maujud terbagi menjadi dua: bergerak dan yang tidak bergerak, keduanya merupakan pengaruh dari metafisika Al-Farabi, yaitu *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*.

Yang ketiga, pemikirannya mengenai politik. Sebagaimana Al-Farabi dalam buku *Ara' Ahl al-Madinat Al-Fadhilat*, ia (Ibnu Bajjah) juga membagi negara menjadi negara utama (*Al-Madinat Al-Fadilat*) atau negara sempurna dan negara tidak sempurna, seperti negara *jahiliyah*, *fasiqah* dan lainnya.

c. Ibnu Thufail

Pemikiran Al-Farabi mempengaruhi pemikiran Ibnu Thufail khususnya dalam pemikirannya mengenai jiwa. Thufail membedakan jiwa menjadi tiga kategori, yaitu: *Jiwa fadhilah*, *jiwa fashiqah*, dan *jiwa jahiliyyah*. Semuanya itu terpengaruh oleh pemikiran Al-Farabi tentang jiwa. Jiwa menurut Al-Farabi menjadi jiwa *khalidah* dan jiwa *fana*. Jiwa *khalidah* adalah jiwa *fadhilah*. Sedangkan jiwa *fana* adalah jiwa *jahilah*.

d. Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd sangat terpengaruh oleh teori ketuhanan Al-Farabi. Dimana Rusyd berpendapat bahwa Allah adalah Penggerak Pertama (*muharrrik al-awwal*). Sifat positif yang dapat diberikan kepada Allah ialah "Akal", dan "Ma'qul". Wujud Allah ialah Esa-Nya. Wujud dan ke-Esa-an tidak berbeda dari zat-Nya. Konsepsi Ibnu Rusyd tentang ketuhanan jelas sekali merupakan pengaruh Al-Farabi, disamping ajaran Islam yang dipeluknya. Mensifati Tuhan dengan "Esa" merupakan ajaran Islam, tetapi menamakan Tuhan sebagai Penggerak Pertama tidak pernah dijumpai dalam pemahaman Islam sebelumnya, hanya dijumpai dalam filsafat Al-Farabi.

## IBNU SINA

### A. Sejarah Hidup Ibnu Sina

Ibnu Sina yang memiliki nama asli Abu Ali al-Husain bin Abdullah merupakan dokter dan filosof Islam termasyhur. Di Barat dia terkenal dengan nama Avicenna. Assy-Syaikh Ar-Rais Abu Ali al-Husain bin Abdillahi bin Sina (Avicenna) dilahirkan di Afsyanah (Efsheh) di Bukhara pada bulan safar tahun 370 H atau 980 M dari ibu yang berkebangsaan Turki dan bapaknya peranakan Arab-Persi<sup>82</sup>. Ayahnya berasal dari kota Balakh kemudian pindah ke Bukhara pada masa raja Nuh ibn Manshur. Ayahnya menikahi Sattarah dan mendapat tiga orang anak, Ali, Husein (Ibn Sina), Muhammad.

Ia mempunyai ingatan dan kecerdasan yang luar biasa sehingga dalam usia 10 tahun telah mampu menghafal Al-Qur'an, sebagian besar sastra Arab, dan ia juga hafal kitab metafisika karangan Aristoteles, yang telah dibacanya empat puluh kali, kendatipun demikian ia belum memahaminya. Akhirnya ia memahaminya setelah membaca ulasan Al-Farabi. Pada usia 16 tahun ia telah banyak menguasai ilmu pengetahuan, Sastra Arab, Fiqih, Ilmu hitung, Filsafat, bahkan ilmu kedokteran ia pelajari sendiri.<sup>83</sup> Profesi di bidang kedokteran dimulai sejak umur 17 tahun. Kepopulerannya sebagai dokter bermula ketika ia berhasil menyembuhkan Nuh bin Mansur (976-997 M), salah seorang penguasa Dinasti Samaniah. Banyak tabib dan ahli yang hidup pada masa itu tidak berhasil menyembuhkan penyakit sang raja. Sebagai penghargaan, Ibnu Sina diminta raja untuk menetap di istana, paling tidak untuk sementara selama sang raja dalam proses penyembuhan.<sup>84</sup> Tapi Ibnu Sina menolaknya dengan halus. Dia hanya meminta izin untuk mengunjungi sebuah perpustakaan kerajaan yang kuno dan antik<sup>85</sup> untuk mempelajari buku-buku yang tersedia di sana.

Dengan daya ingatan yang luar biasa, Ibnu Sina dapat menghafal sebagian besar isi buku-buku tersebut. Hal itu juga menjadi modal untuk menulis buku pertamanya tentang psikologi menurut metode Aristoteles, yang dipersembahkan untuk Sultan Nuh Ibnu Manshur. Buku ini berjudul *Hadiyah al-Ra'is ila al-Amir*<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*. Bumi Aksara, Jakarta. 1991 Hal :58

<sup>83</sup> Tak berlebihan jika intelektual Barat, George Sarton, menyebut Ibnu Sina sebagai "ilmuwan paling terkenal dari Islam dan salah satu yang paling terkenal pada semua bidang, tempat, dan waktu." Sebab, sebagai seorang ilmuwan, Ibnu Sina menguasai banyak cabang ilmu yang dipelajarinya dari berbagai tempat.

<sup>84</sup> Dalam referensi lain disebutkan Ibnu Sina pernah diangkat sebagai konsultan dokter-dokter praktisi, bahkan ia juga pernah diangkat menjadi menteri oleh Sultan Syams Al-dawlah yang berkuasa di Hamdan. Lebih jelasnya lihat Harun Nasution, *falsafat dan mistisme dalam Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1973) hal. 29

<sup>85</sup> Perpustakaan tersebut bernama *Kutub Khana*, di perpustakaan ini pula Ibnu Sina menghabiskan waktunya siang dan malam sehingga semua ilmu pengetahuan dapat dikuasainya dengan sempurna. Hal itu dilakukan Ibnu Sina setelah merasa kebingungan untuk menyalurkan rasa haus dalam belajarnya yang tidak kunjung terpenuhi, sampai-sampai guru-gurunya pun merasa kewalahan. Lebih jelasnya, lihat Muhammad Atif al-Iraqi, *al-Falsafat al-Islamiyat* (Kairo Darl Al-Maarif, 1978) hal. 43

<sup>86</sup> Drs. Poerwantara, Dkk. *Seluk beluk Filsafat Islam*. PT.Remaja Rosda Karya. Bandung 1994 Hal : 145

Pada masa mudanya Ibnu Sina tertarik kepada aliran Syi'ah Isma'iliyyah dan aliran kebatinan. Ia banyak mendengar percakapan antara tokoh-tokoh kedua aliran tersebut dengan ayahnya atau dengan kakaknya. Mereka berdiskusi mengenai soal-soal akal pikiran dan kejiwaan menurut cara mereka. Tetapi, sebagaimana dikatakannya sendiri dalam autobiografinya, ia tidak dapat menerima aliran-aliran tersebut dan menjauhinya. Hal itu menunjukkan kemandirian berfikir Ibnu Sina dan tidak mengikuti madzhab sunnah maupun madzhab Syi'ah. Ia mncul dengan madzhabnya sendiri, yakni madzhab *Sinawi*.

Jadi amat sukar mendapat keterangan yang pasti tentang corak madzhab yang dikembangkannya, apakah cenderung ke Syi'ah atau cenderung ke Sunnah. Kebesaran nama Ibnu Sina terlihat dari beberapa gelar yang diberikan orang kepadanya, seperti *asy-Syaikh ar-Rais* (guru para raja) di bidang filsafat, dan pangeran para dokter di bidang kedokteran. Dalam usia 22 tahun, ayahnya meninggal dunia, musibah ini menjadi pukulan berat baginya, sehingga ia dengan berat hati meninggalkan Bukhara menuju Jurjan, dimana ia berjumpa dengan Abu 'Ubaid al-Jurjani yang kemudian menjadi salah seorang muridnya, dan penulis sejarah hidupnya<sup>87</sup>.

Ibnu Sina meninggal dunia pada tahun 1037 M/428 H dalam usia 58 tahun. Jasadnya dikebumikan di Hamadzan<sup>88</sup> Iran, karena penyakit maag yang kronis. Ia wafat ketika sedang mengajar di sebuah sekolah. Saat itu dia sedang sakit parah tetapi tetap bersikeras utuk mengajar anak-anak, saat dia wafat anak-anak itu merasa beruntung sekali mempunyai kesempatan bertemu Ibnu Sina untuk terakhir kalinya, karena saat akan dibawa ke rumah dia sudah kehilangan nyawa dan tidak dapat ditolong. Beliau pergi setelah menyumbangkan banyak hal kepada khazanah keilmuan umat manusia dan namanya akan selalu dikenang sepanjang sejarah. Ibnu Sina adalah contoh dari peradaban besar Islam di zamannya.

## B. Karya-Karya Ibnu Sina

Ibnu Sina tidak pernah mengalami ketenangan dalam hidupnya, dan usianya pun tidak panjang. Meskipun banyak kesibukan dalam urusan politik, ia berhasil pula mengarang beberapa buku. Kesuburan hasil karya ini disebabkan karena ia pandai mengatur waktu, kecerdasan otak dan kekuatan ingatan.<sup>89</sup> Karya yang ditulis oleh Ibnu Sina, semuanya kurang lebih 250 buah, termasuk buku saku dan kumpulan suratnya. Kebanyakan karyanya berbahasa Arab, selainnya berbahasa Persia. Karya-karya Ibnu Sina mencakup bidang Matematika, Mantik, Ahlak, Fisika, Kedokteran dan Filsafat. Adapun karya-karya Ibnu sina yang paling terkenal di antaranya :

<sup>87</sup> Hasyimsyah Nasution. *Filsafat islam*. Gaya Media Pratama. Jakarta. 1999 Hal : 67

<sup>88</sup> Muhammad Atif Al-Iraqi, *Al-falsafat....*op.cit. hal. 70.

<sup>89</sup> Drs. Poerwantara, Dkk. *Seluk beluk Filsafat Islam*. PT.Remaja Rosda Karya. Bandung.1994 Hal : 145

1. *As-Syifa'* (penyembuhan). Adalah sebuah karya monumental yang mencangkup bidang pengetahuan yang luas dari filsafat hingga sains. Dia mengklasifikasikan seluruh bidang pengetahuan sebagai berikut: pengetahuan teoritis (fisika, matematika, dan metafisika) dan pengetahuan praktis (etika, ekonomi, dan politik).
2. *Al-Qanuun fi at-Tibb*. Adalah karya Ibnu Sina yang termashur dan menjadi ensiklopedia filosofi dunia kedokteran. Kitab ini terdiri dari 18 jilid (membahas tentang peraturan-peraturan dalam kedokteran) yang selama 15 abad menjadi literatur penting bagi fakultas-fakultas kedokteran di Eropa. Kitab ini ditulis ketika ia menuntut ilmu di Rayy dan Hamadan. *Qanun fi Thib* yang dalam bahasa Inggris telah diterjemahkan dengan nama *The Canon of Medicine*, berisi tentang berbagai macam masalah penyakit (penyakit batuk kering, paru-paru, serta menyatakan peranan air dan debu dalam memindahkan penyebaran penyakit, disamping mengaitkan penyakit dengan unsur-unsur psikologi, tekanan perasaan, beberapa penyebab penyakit luar biasa), cara penyembuhan dan obat-obatan. Didalamnya tertulis jutaan item tentang pengobatan dan obat-obatan. Karena itu, ada pula yang menamakan kitabnya ini sebagai Ensiklopedia Pengobatan. Dia juga memperkenalkan penyembuhan secara sistematis, dan ini dijadikan rujukan selama tujuh abad lamanya. *Al-Qanun fi At-Tib (Canon Of Medicine)*, adalah buku yang pernah menjadi buku standar untuk universitas-universitas di Eropa sampai akhir abad ke 17 M. Buku ini pernah di terbitkan di Roma tahun 1593 dan di India tahun 1323 H<sup>90</sup>.
3. *Al-Isyaaraah wa at-Tanbihaat* (isyarat dan penjelasan) isinya mengandung uraian tentang logika Timur (*Mantiq al-Masyriqiyyiin*) dan mata air hikmat (*Uyuun al-Hikmah*).
4. *Al-Najat* buku ini berisikan ringkasan dari buku as-syifa. Karya tulis ini ditujukan khusus bagi kelompok terpelajar yang ingin mengetahui dasar-dasar ilmu hikmah secara lengkap.
5. *Al-Magest*, buku ini berkaitan dengan bidang astronomi. Di antara isinya mencakup bantahan terhadap pandangan Euclides, serta meragukan pandangan Aristoteles yang menyamakan bintang-bintang tak bergerak. Menurutnya, bintang-bintang yang tak bergerak tidak berada dalam satu globe.
6. *De Conglutinatione Lagibum*. Kitab ini ditulis dalam bahasa Latin yang membahas tentang masalah penciptaan alam. Di antaranya tentang asal mula terbentuknya gunung. Menurutnya, kemungkinan gunung tercipta karena dua sebab. *Pertama*, menggelembungnya kulit luar bumi lantaran goncangan hebat gempa. Dan *kedua*, karena proses air yang mencari jalan untuk mengalir. Proses itu mengakibatkan munculnya lembah-lembah dan melahirkan penggelembungan pada permukaan bumi.

<sup>90</sup> Drs. Poerwantara, Dkk. *Seluk beluk Filsafat Islam*. PT.Remaja Rosda Karya. Bandung.1994 Hal :146

### C. Rekonsiliasi antara Agama dan Filsafat

Ibnu Sina memiliki pemikiran keagamaan yang mendalam. Pemahamannya mempengaruhi pandangan filsafatnya. Ketajaman pemikirannya dan kedalaman keyakinan keagamaannya secara simultan mewarnai alam pikirannya. Ibnu Rusyd menyebutnya sebagai seorang yang agamis dalam filsafat, sementara Al-Ghazali menjulukinya filosof yang terlalu banyak berpikir. Ibnu Sina adalah seorang dokter jasmani dan jiwa, tetapi ia mengkhususkan bab-bab yang paling penting mengenai jiwa dalam karangan-karangannya yang bersifat falsafah. Karangannya juga dikhususkannya pada risalah-risalah yang lengkap dan kisah-isah simbolik tentang jiwa<sup>91</sup>. Karakteristik dasar pemikiran Ibnu Sina adalah pencapaian definisi dengan metode pemisahan dan pembedaan konsep-konsep secara tegas dan keras. Hal ini memberikan kehalusan yang luar biasa terhadap pemikiran-pemikirannya. Tatanan itu sering memberikan kompleksitas skolastik yang kuat dan susunan yang sulit dalam penalaran filsafatnya, sehingga mengusik tempramen modern. Tetapi dapat dipastikan, bahwa tata-cara ini juga lah yang diperoleh dalam hampir seluruh doktrin asli para folosof kita<sup>92</sup>.

Sebagaimana Al-Farabi, Ibnu sina juga mengusahakan pemaduan antara agama dan filsafat. Menurutnnya Nabi dan filosof manerima kebenaran dari sumber yang sama, yakni malaikat jibril yang juga disebut akal sepuluh atau akal aktif. Perbedaannya hanya terletak pada cara memperolehnya, bagi nabi terjadinya hubungan dengan Malaikat Jibril melalui akal materil yang disebut *hads* (kekuatan suci, *qudsiyat*), sedangkan filosof melalui akal mustafad. Nabi memperoleh akal materil yang dayanya jauh lebih dekat daripada akal mustafad sebagai Anugrah Tuhan kepada orang pilihan-Nya. Sementara itu, filosof memperoleh akal mustafad yang dayanya jauh lebih rendah dari pada akal materil melalui latihan berat. Pengetahuan yang diperoleh oleh Nabi disebut wahyu, berlainan dengan pengetahuan yang diperoleh filosof hanya dalam bentuk ilham, tetapi antara keduanya tidaklah betentangan.

Ibnu Sina, sebagaimana Al-Farabi, juga memberikan ketegasan tentang perbedaan antara para Nabi dan para Filosof. Mereka yang disebut pertama, menurutnya adalah manusia pilihan Allah dan tidak ada peluang bagi manusia lain untuk mengusahakan dirinya jadi Nabi. Sementara itu, mereka yang disebut kedua adalah manusia yang mempunyai intelektual yang tinggi dan tidak bias menjadi Nabi. Namun yang jelas, Ibnu sina dalam mengharmoniskan antara filsafat dan agama juga menggunakan Takwil.

Dalam pandangan Ibnu sina para nabi sangat diperlukan bagi kemaslahatan manusia dan alam semesta. Hal ini disebabkan para nabi dengan mukjizatnya dapat dibenarkan dan diikuti manusia atau dapat diterima dan dibenarkan manusia baik secara rasional maupun secara syar'i.

<sup>91</sup> Prof. Dr. Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikir Pendidikan Islam*, Bandung. PT. Al-Maarif, 1995 Hal : 98

<sup>92</sup> M.M Syarif, *M.A Para Filosof Muslim*. Mizan. Bandung. 1963 Hal :102

#### D. Filsafat Ketuhanan Ibnu Sina

Masalah wujud menempati posisi yang amat penting dalam metafisika Ibnu Sina, karena dalam masalah wujud ini Ibnu Sina menampakkkan kejeniusannya dalam menilai dan memakai logika. Pemikiran *mutakallimin*, Aristoteles, dan Neoplatonisme dapat dipadukan oleh Ibnu Sina sehingga menjadi suatu metode sendiri dalam analisa tentang wujud, bahkan Ibnu Sina sering melampaui ketentuan-ketentuan *mutakallimin* dan filosof-filosof Hellenis tersebut.

Di dalam masalah metafisika, Ibnu Sina sebagai salah seorang filosof eksistensialis sefaham dengan Aristoteles. Dia mendefinisikan bahwa metafisika itu adalah pengetahuan tentang segala yang ada sebagai adanya dan sejauh yang dapat diketahui oleh manusia. Dia mengklasifikasikan yang ada (wujud) menjadi dua, Yaitu : (a) *Wajibul Wujud (Necessary Being)*, dan (2) *Mumkinul Wujud (Contingent being)*. Ibnu Sina dalam membuktikan adanya Tuhan (*isbat wujud Allah*) dengan dalil *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud* mengsesankan duplikasi Al-Farabi. Sepertinya tidak ada tambahan sama sekali. Akan tetapi, dalam filsafat wujudnya, bahwa segala yang ada ia bagi pada tiga tingkatan. Pendapatnya itu memiliki daya kreasi tersendiri sebagai berikut:

- a. *Wajib al-wujud*, esensi yang tidak dapat tidak mesti mempunyai wujud. Disini esensi tidak dapat dipisahkan dari wujud, keduanya sama dan satu. Esensi ini tidak dimulai dari tidak ada, kemudian berwujud, tetapi ia wajib dan mesti berwujud selama-lamanya. Lebih jauh Ibnu Sina membagi *wajib al-wujud* kedalam *wajib al-wujud bi dzatihi* dan *wujud min ghairihi*. Kategori yang pertama adalah yang wujudnya dengan sebab zatnya semata, mustahil jika diandaikan tidak ada. Kategori yang kedua ialah wujudnya yang terkait dengan sebab adanya sesuatu yang lain diluar zatnya. Dalam hal ini Allah termasuk pada yang pertama (*wajib al-wujud bi dzatihi la li syain akhar*).
- b. *Mumkin al-wujud* esensi yang boleh mempunyai wujud dan boleh pula tidak berwujud. Dengan istilah lain, jika dia diandaikan tidak ada atau diandaikan ada, maka tidak mustahil, yakni boleh ada dan boleh tidak ada.

*Mumkin al-wujud* ini jika dilihat dari esensinya, tidak mesti ada dan tidak mesti tidak ada karenanya ia disebut dengan *mumkin al-wujud bi dzatihi*. Ia pun dapat pula dilihat dari sisi lainnya sehingga disebut *mumkin al-wujud bi dzatihi* dan *mumkin al-wujud bi ghairihi*. Jenis mungkin mencakup semua yang ada, selain Allah.

- c. *Mumtani al-wujud*, esensi yang tidak mempunyai wujud, seperti adanya sekarang ini juga kosmos lain disamping kosmos yang ada. Ibnu Sina dalam membuktikan adanya Allah tidak perlu mencari dalil dengan salah satu makhluknya, tidak cukup dengan dalilnya yang pertama, yakni *wajib al-wujud*. Jagad raya ini *mumkin al-wujud* yang memerlukan

suatu sebab (*illat*) yang mengeluarkan menjadi wujud karena wujudnya tidak dari zatnya sendiri.

Dengan demikian, dalam menetapkan yang pertama (Allah) kita tidak memerlukan pada perenungan sendiri, tanpa memerlukan pembuktian wujud-Nya dengan salah satu makhluk-Nya, namun pembuktian dengan dalil di atas lebih kuat, lebih lengkap dan sempurna. Kedua macam pembuktian tersebut telah digambarkan dalam Al-Quran Surat Al-Fushilat ayat 3 yang artinya sebagai berikut: "*kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kebesaran kami pada Alam semesta dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Tuhanmu menyaksikan segala sesuatu*".

Dari perbedaan di atas kelihatan perbedaan dalil antara Ibnu Sina dan Ahli kalam pada umumnya. Ibnu Sina dalam menetapkan adanya Allah mengemukakan dalil ontologi yang sebelumnya telah dikemukakan oleh Al-Farabi. Sementara itu ahli kalam biasanya mengemukakan dalil kosmologi dengan berpijak pada konsep alam baharu. Namun, dalil Yang disebut terakhir ini sekalipun tidak memuaskan para filosof muslim, menurut Ibnu Sina, sangat cocok di tujukan bagi peringkat awam. Akan tetapi, bila diamati konsep Ibnu Sina di atas tentang *wujud min ghairihi, mumkin alwujud bi dzatihi* terasa agak membingungkan karena dalam konsep *alwajib* terdapat unsur mungkin (*imkan*). Padahal wajib adalah lawan dari mungkin. Seharusnya sesuatu itu wajib ada dilihat dari dimensi tertentu, mungkin ada dilihat dari dimensi lain. Jika tidak demikian, boleh jadi *al-mumkin fi dzatihi* berubah menjadi wajib dari segi agentnya (*fa'ilihi*). Hal ini mustahil terjadi, unsur mungkin tidak akan berubah menjadi unsur wajib. Atas dasar ini, terkesan Ibnu Sina masih banyak terpengaruh dengan premis-premis kaum teolog. Sebenarnya hal ini lumrah terjadi, orang dating belakangan terpengaruh dengan pendahulunya.

Tentang sifat-sifat Allah sebagaimana Alfarabi, Ibnu Sina juga menyucikan Allah dari segala sifat yang dikaitkan dengan Esensi-Nya karena Allah Maha Esa dan Maha sempurna, ia adalah tunggal, tidak terdiri dari bagian-bagian. Jika sifat Allah dipisahkan dari zat-Nya, tentu akan membawa zat Allah menjadi pluralitas (*ta'adud alqudama*). Sebagaimana Alfarabi, Ibnu Sina juga berpendapat bahwa Ilmu Allah hanya mengetahui yang universal (*kully*) di alam dan dia tidak mengetahui yang parsial. Ungkapan terakhir ini dimaksudkan Ibnu Sina bahwa Allah mengetahui yang parsial di alam ini secara tidak langsung, yakni melalui zat-Nya sebagai sebab adanya alam. Dengan istilah lain, pengetahuan Allah tentang yang parsial melalui sebab akibat yang terakhir kepada sebab pertama, yakni zat Allah. Dari pendapatnya ini Ibnu Sina berusaha mengesakan Allah semutlak-mutlak-Nya dan ia juga memelihara kesempurnaan Allah, jika tidak demikian, tentu ilmu Allah yang Maha Sempurna akan sama dengan sifat ilmu manusia, bertambahnya ilmu membawa perubahan pada esensi manusia.



### E. Filsafat Emanasi Ibnu Sina

Ibnu Sina, sebagaimana juga Al Farabi menemui kesulitan dalam menjelaskan bagaimana terjadinya yang banyak dan bersifat materi (alam) dari yang Esa, jauh dari arti banyak, jauh dari materi, maha sempurna, dan tidak berkehendak apapun (Allah). Untuk memecahkan masalah ini, ia juga mengemukakan penciptaan secara emanasi. Telah disebut bahwa filsafat emanasi ini bukan hasil renungan Ibnu Sina (juga Al-Farabi), tetapi berasal dari "ramuan Plotinus" yang menyatakan bahwa Alam ini terjadi karena pancaran dari yang Esa. Kemudian, Filsafat Plotinus yang berprinsip bahwa "Dari yang satu hanya satu melimpah". Ini di islamkan oleh Ibnu Sina (juga Al-Farabi) bahwa alam ini diciptakan dengan jalan emanasi (memancar dari Tuhan). Hal ini memungkinkan karena dalam Al-Qur'an tidak ditemukan informasi yang rinci tentang penciptaan Alam dari materi yang sudah ada atau dari tiadanya. Dengan demikian walaupun prinsip Ibnu Sina dan Plotinus sama, namu hasil dan tujuan berbeda. Oleh karena itu, dapat dikatakan, yang Esa Plotinus sebagai penyebab yang pasif bergeser menjadi Allah pencipta (shani, Agent) yang aktif. Ia menciptakan Alam dari materi yang sudah ada secara pancaran.

Adapun proses terjadinya pancaran tersebut ialah ketika Tuhan adalah wujud pertama yang immateri dan dari-Nya-lah memancar segala yang ada. Tuhan sebagai *al-wujud al-awwal* berpikir tentang diri-Nya, lalu dari pemikiran itu timbullah wujud kedua yang disebut akal pertama. Akal pertama ini mempunyai tiga objek pemikiran, yaitu Tuhan, dirinya sebagai *wajib al-wujud*, dan dirinya sebagai *mumkin al-wujud*. Pemikiran akal pertama tentang Tuhan melahirkan akal-akal berikutnya sampai kepada akal kesepuluh yang sudah lemah dayanya dan tidak dapat menghasilkan akal sejenisnya, dan hanya menghasilkan jiwa kesepuluh, bumi, roh, materi pertama yang menjadi dasar keempat unsure pokok: air, udara, api, dan tanah. Berlainan dengan Al-Farabi, bagi Ibnu Sina akal pertama mempunyai dua sifat: sifat wajib wujudnya sebagai pancaran dari Allah dan sifat mungkin wujudnya jika ditinjau dari hakikat dirinya. Dengan demikian, Ibnu Sina membagi objek pemikiran akal-akal menjadi tiga : Allah (*wajib al-wujud li dzatihi*), dirinya akal-akal (*wajib alwujud li ghairihi*) sebagai pancaran dari Allah, dan dirinya akal-akal (*mumkin al-wujud*) ditinjau dari hakikat dirinya.

Jadi, emanasi dari wajibul wujud kepada maujudat yang dibawahnya, pada mulanya tunggal, karena ia memancar dari yang tunggal, akal pertama yang memancar wajibul wujud adalah tunggal, kemudian baru memancar daripadanya tiga-tiga dalam tiga bentuk yakni akal itu sendiri, materi alam (falaq-falaq) dan jiwa dari falq-falaq tersebut. Terpancarnya tiga bentuk dari hasil emanasi tersebut disebabkan oleh:

- a. Ta'aqqul akal terhadap penciptanya.
- b. Ta'aqqul akal terhadap zatnya sendiri dalam hubungan kewajibannya dengan yang awal.

- c. Ta'aqqul akal terhadap kemungkinan yang ada pada zatnya sendiri terjadilah substansi materi.

Kalau teori emanasi Al-Farabi mengalirkan bentuk ganda, maka teori emanasi Ibnu Sina mengalirkan bentuk Tiga-tiga. Perbedaan pandangan tersebut merupakan suatu jalan keluar yang telah mereka usahakan dengan semampu daya terhadap kesulitan yang dihadapi oleh para filosof Yunani dahulu kala. Posisi Tuhan sebagai wajibul Wujud dan akal murni disini, menurut Ibnu Sina adalah sebagai penggerak pertama, bukan pencipta, dimana ia menggerakkan dunia sebagai motif total dari segala yang bekerja<sup>93</sup>.

Akal-akal dan planet dalam emanasi diatas dipancarkan (baca: dipancarkan) Allah secara hierarkis. Keadaan ini bisa terjadi karena *Ta'aqul* Allah tentang zat-Nya sebagai sumber energy dan menghasilkan energy yang mahadahsyat. *Ta'aqul* Allah tentang zat-Nya adalah ilmu Allah tentang diri-Nya dan ilmu itu adalah daya (*al-qudrat*) yang diketahui Allah. Dari Hasil *Ta'aqul* Allah zat-Nya (energy) itulah diantaranya menjadi akal-akal, jiwa-jiwa, dan yang lainnya memadat menjadi planet. Emanasi Ibnu Sina juga menghasilkan sepuluh akal dan Sembilan planet. Sembilan akal mengurus Sembilan planet dan akal sepuluh mengurus bumi. Berbeda dengan pendahulunya, Al-Farabi, bagi Ibnu Sina masing-masing jiwa berfungsi sebagai penggerak satu planet, karena akal (*imateri*) tidak bias langsung menggerakkan planet yang bersifat materi. Akal-akal adalah para malaikat, akal pertama adalah malaikat tertinggi dan akal sepuluh adalah malaikat jibril yang bertugas mengatur bumi dan isinya.

Seperti Al-Farabi Ibnu Sina juga memajukan emanasi ini untuk mentauhidkan Allah semutlak-mutlakanya. Oleh karena itu, Allah tidak bisa menciptakan alam yang banyak jumlah unsurnya ini secara langsung. Jika Allah berhubungan langsung dengan alam yang plural ini tentu dalam pemikiran Allah terdapat hal yang plural. Hal ini merusak citra tauhid. Telah disebutkan banyak perbedaan yang mendasar antara emanasi Plotinus dengan emanasi Ibnu Sina (juga Al-Farabi): Bagi Plotinus alam ini hanya terpancar dari yang satu (Tuhan), yang mengesankan Allah tidak mencipta dan tidak aktif. Hal ini ditangkap dari metafora yang ia gunakan bagaikan mentari memancarkan sinarnya. Sementara itu dalam Islam, emanasi ini dalam rangka menjelaskan cara Allah menciptakan alam, karena alam adalah ciptaan Allah. Dalam agama Islam, hal itu termasuk ajaran pokok atau *qath'i al-dilalah*. Dengan kata lain, kekhalikan Allah ini mesti diimani seutuhnya. Orang yang mengingkarinya dapat membawa kekafiran. Atas dasar itulah, maka ibarat mentari dengan sinarnya merupakan ibarat yang menyesatkan.

Sejalan dengan sifat emanasi, alam ini kadim karena diciptakan oleh Allah sejak azali. Akan tetapi, tentu saja Ibnu Sina membedakan antara kadimnya Allah dan alam. Perbedaan yang mendasar terletak pada sebab

---

<sup>93</sup> Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*. Bumi Aksara. Jakarta . 1991 Hal :63

alam terwujud. Keberadaan alam tidak didahului oleh zaman, maka alam kadim dari segi zaman (*taqaddum zamay*). Adapun dari segi esensi, sebagai hasil ciptaan Allah secara pancaran, alam ini baharu (*hudus zally*). Sementara itu, Allah adalah *taqaddum zaly*, ia sebab yang ada dan ia pencipta alam. Jadi, alam ini baharu dan kadim, baharu dari segi esensi dan kadim dari segi zaman.

#### F. Filsafat Jiwa Ibnu Sina

Pemikiran terpenting yang dihasilkan Ibnu Sina ialah falsafahnya tentang jiwa<sup>94</sup>. Di dalam masalah kejiwaan, Ibnu Sina termasuk penganut Fahaman *dualisme* (tsanawiyah). Bagi Ibnu Sina substansi jiwa itu berlainan sama sekali dari materi tubuh, meskipun ia berasal dari pokok yang sama yakni akal fa'al, tetapi ia mempunyai perbedaan-perbedaan yang prinsipil. Ada tiga dalil pembuktian yang dikemukakan oleh Ibnu Sina tentang substansi jiwa tersebut. Yaitu ;

- a. Dikala manusia itu merenungkan dirinya, pada waktu itu secara sadar ia mengenal bahwa dirinya "ada" selama hidupnya. Dengan demikian dia tidak ragu dengan keabadian dirinya.
- b. Bila seseorang menghadapi suatu persoalan, maka secara serius ia akan menumpahkan segenap perhatiannya kepada persoalan tersebut. Pada waktu itu ia merasa dirinya bebas dari raga, sehingga ia berani berkata saya akan berbuat begini begitu tanpa merasa terikat dengan raga.
- c. Manusia mampu menghimpun secara sadar akan aktivitas-aktivitas fisik organism yang dilakukannya tanpa kesulitan. Pengenalan terhadap aktivitas-aktivitas fisik menjadi bukti bahwa jiwa berbeda dari fisik.

Bagi Ibnu Sina jiwa manusia itu ada dua bentuk : Praktis dan Teoritis. Jiwa yang praktis mempunyai kaitan dengan raga, sedang jiwa teoritis mempunyai kaitan dengan hal-hal yang abstrak. Daya jiwa teoritis ini memiliki empat tingkat:

- a. Akal potensial (*Al-Aqlu bil Quwwah*) yang mendorong untuk mengetahui dan berfikir, tetapi ia sendiri tidak mengetahui.
- b. Akal *Intellectus in habitu* (*Al-Aqlu bil-malakah*) yang telah mulai terlatih untuk berfikir.
- c. Akal aktual (*Al-Aqlu bil fi'l*) yang telah beralih dari keadaan potensial kepada actual, karena di dalam dirinya telah ada objek-objek pemikiran. Sehingga ia bisa mengetahui hal-hal yang abstrak.
- d. Akal *Intellectus acquisitus* (*Al-Aqlul Mustafad*) akal yang mempunyai pengertian yang tetap serta sadar terhadap objek yang difikirkannya.

---

<sup>94</sup> Prof. Dr. Harun nasution. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* Bulan Bintang, Jakarta. 1995 Hal 34

Harus diakui bahwa keistimewaan pemikiran Ibnu Sina terletak pada filsafat jiwa. Kata jiwa dalam Al-Qur'an dan hadist diistilahkan dengan *al-nafs* atau *al-ruh* sebagaimana terekam dalam Surat Shad; 71-72, Al-Isra: 85 dan Al-Fajr: 27-30. Jiwa manusia, sebagai jiwa-jiwa akal sepuluh. Secara garis besarnya pembahasan Ibnu Sina tentang jiwa terbagi pada dua bagian berikut :

a. Fisika

Pada bagian ini Ibnu Sina membicarakan tentang jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia. Di dalam diri manusia itu ada tiga bentuk jiwa, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa manusia. Jiwa manusia merupakan tingkat tertinggi dalam kategori tingkat-tingkat jiwa.

1. Jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa ini memiliki tiga daya: makan, tumbuh, dan berkembang biak. Jadi, jiwa pada tumbuh-tumbuhan hanya berfungsi untuk makan, tumbuh, dan berkembang biak.
2. Jiwa binatang mempunyai dua daya: gerak (*al-mutaharikah*) dan menangkap (*al-mudarikat*). Daya yang terakhir ini terbagi menjadi dua bagian. *Pertama*, Menangkap dari luar (*al-mudriat min al-kharif*) dengan panca indera. *Kedua*, menangkap dari dalam (*al-mudrikat min al-dakhil*) dengan indra-indra batin (*al-hawas al-bathinah*), yang terdiri atas lima indra berikut: indra bersama, indra *al-khayal*, imajinasi (*al-mutakhayyilat*), indra *wahmiyah*, indra pemeliharaan (*rekoleksi*). Dengan demikian, jiwa binatang lebih tinggi fungsinya dari pada jiwa tumbuh-tumbuhan, bukan hanya sekedar makan, tumbuh dan berkembang biak, tetapi telah dapat bekerja dan bertindak serta telah merasakan sakit dan senang seperti manusia.
3. Jiwa manusia, yang disebut juga *al-Nafs al-Nathiqat*, mempunyai dua daya : praktis (*al-'amilat*) dan teoritis (*al-'alimat*). Daya praktis hubungannya dengan jasad, sedangkan daya teoritis hubungannya dengan hal-hal yang abstrak. Daya teoritis ini mempunyai empat tingkatan berikut: akal materil, akal *al-malakat*, akal aktual, dan akal *mustafad*.

b. Metafisika,

pada bagian ini dibicarakan tentang hal-hal berikut.

1. Wujud jiwa, dalam membuktikan adanya jiwa, Ibnu Sina mengemukakan empat dalil berikut:

a) Dalil alam kejiwaan

Dalil ini didasarkan pada fenomena gerak dan pengetahuan. Gerak terbagi menjadi dua: (1) gerakan paksaan; yaitu gerakan yang timbul pada suatu benda disebabkan adanya dorongan dari luar, (2) gerakan tidak paksaan; yaitu gerakan yang terjadi baik sesuai dengan hukum alam maupun yang berlawanan.

b) Konsep "aku" dan kesatuan fenomena psikologis

Dalil ini oleh Ibnu Sina didasarkan pada hakikat manusia. Jika seseorang membicarakan pribadinya atau mengajak orang lain berbicara, yang dimaksudkan pada hakikatnya adalah jiwanya, bukan jisminya. Ketika anda berkata, "saya akan keluar" atau "saya akan tidur", maka ketika itu yang dimaksud bukan gerak kaki atau memejamkan mata, tetapi hakikatnya adalah jiwa.

Begitupun dalam masalah psikologi, terdapat keserasian dan koordinasi mengesankan yang menunjukkan adanya suatu kekuatan yang menguasai dan mengaturnya.

c) Dalil kontinuitas (*al-istimrar*)

Dalil ini didasarkan pada perbandingan jiwa dan jasad. Jasad manusia senantiasa mengalami perubahan dan pergantian. Kulit yang kita pakai sekarang ini tidak sama dengan kulit sepuluh tahun yang lewat karena telah mengalami perubahan. Sementara itu, jiwa bersifat kontinuitas, tidak mengalami perubahan dan pergantian. Jiwa yang kita pakai sekarang adalah jiwa sejak lahir, dan akan berlangsung selama umur tanpa mengalami perubahan. Oleh karena itu, jiwa berbeda dengan jasad.

d) Dalil manusia terbang atau manusia melayang di udara

Dalil ini menunjukkan daya kreasi Ibnu Sina yang sangat mengagumkan. Meskipun dasarnya bersifat asumsi atau khayalan, namun tidak mengurangi kemampuannya dalam memberikan keyakinan.

## 2. Hakikat jiwa

Untuk membedakan hakikat jasad dan jiwa, Ibnu Sina mendefinisikan jiwa dengan *jauhar rohani*. Definisi ini mengisyaratkan bahwa jiwa merupakan substansi rohani, tidak tersusun dari materi-materi sebagaimana jasad. Kesatuan antara keduanya bersifat *accident*, hancurnya jasad tidak membawa hancurnya jiwa (*roh*). Pendapat ini lebih dekat pada Plato yang mengatakan jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri (*al-nafs jauhar qaim bi dzatihi*).

## 3. Hubungan jiwa dengan jasad

Sebelum Ibnu Sina, Aristoteles dan Plato telah membicarakan hubungan antara jiwa dan jasad. Aristoteles menggabarkan hubungan kedua bersifat esensial. Sebaliknya Plato, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, hubungan keduanya bersifat *accident* karena jiwa dan jasad adalah dua substansi yang berdiri sendiri.

Menurut Ibnu Sina, selain eratnya hubungan antara jiwa dan jasad, keduanya juga saling mempengaruhi atau saling membantu. Jasad adalah tempat bagi jiwa, adanya jasad merupakan syarat mutlak terciptanya jiwa. Dengan kata lain, jiwa tidak akan diciptakan tanpa adanya jasad yang akan ditempatinya. Jika tidak demikian, tentu akan terjadi adanya jiwa tanpa jasad, atau adanya satu jasad ditempat beberapa jiwa.

#### 4. Kekekalan jiwa

Menurut Ibnu Sina, jiwa manusia berbeda dengan tumbuh-tumbuhan dan hewan yang hancur dengan hancurnya jasad. Jiwa manusia akan kekal dalam bentuk individual, yang akan menerima pembalasan (bahagia dan celaka) di akhirat. Akan tetapi, kekalnya ini dikekalkan Allah (*al-khulud*). Jadi, jiwa adalah baharu (*alhudus*) karena diciptakan (punya awal) dan kekal (tidak punya terakhir).

Dalam menetapkan kekalnya jiwa, Ibnu Sina mengemukakan tiga dalil berikut:

- a) Dalil *al-infishal*, yaitu perpaduan antara jiwa dan jasad bersifat aksiden, masing-masing unsur mempunyai substansi tersendiri, yang berbeda antara satu dan lainnya. Karenanya, jiwa kekal walaupun jasad tidak dapat hidup tanpa adanya jiwa.
- b) Dalil *al-basathat*, yaitu jiwa adalah jauhar rohani yang hidup selalu dan tidak mengenal mati. Pasalnya, hidup (hayat) merupakan sifat bagi jiwa, dan mustahil bersifat dengan lawannya, yakni fana dan mati karenanya jiwa dinamakan juga dengan *jauhar basith* (hidup selalu).
- c) Dalil *al-musyabahat*, dalil ini bersifat metafisika. Jiwa manusia, sesuai dengan filsafat emanasi, bersumber dari akal fa'al (akal sepuluh) sebagai sumber bentuk. Karena akal sepuluh ini merupakan esensi yang berfikir, azali dan kekal, maka jiwa sebagai *ma'lul* (akibat)-nya akan kekal sebagaimana 'ilat (sebab)-nya.

#### G. PENGARUH FILSAFAT IBNU SINA

Banyak sekali pengaruh-pengaruh yang ditimbulkan oleh pemikiran Ibnu Sina, di antaranya adalah :

1. Beliau menentang pemikiran kaum sufi ortodok, dengan tidak meninggalkan kedunian sehingga melahirkan kaum sufi modern.
2. Hasil karya beliau dijadikan standar kurikulum oleh universitas di Eropa.
3. Mahmud Yunus mengatakan bahwa Ibnu Sina mengajukan beberapa sifat yang harus dimiliki oleh seorang guru :
  - a. Tenang
  - b. Tidak bermuka masam
  - c. Tidak berolok-olok dihadapan murid
  - d. Sopan santun<sup>95</sup>.

Berkat telaah dan studi filsafat yang dilakukan para filosof sebelumnya semisal Al-Kindi dan Farabi, Ibnu Sina berhasil menyusun sistem filsafat islam yang terkoordinasi dengan rapi. Pekerjaan besar yang dilakukan Ibnu Sina adalah menjawab berbagai persoalan filsafat yang tak terjawab

---

<sup>95</sup> Prof. DR. A. Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Rosdakarya, Bandung, 1994. Hal 83

sebelumnya. Pengaruh pemikiran filsafat Ibnu Sina seperti karya pemikiran dan telaahnya di bidang kedokteran tidak hanya tertuju pada dunia Islam tetapi juga merambah Eropa. Albertos Magnus, ilmuan asal Jerman dari aliran Dominique yang hidup antara tahun 1200-1280 Masehi adalah orang Eropa pertama yang menulis penjelasan lengkap tentang filsafat Aristoteles. Ia dikenal sebagai perintis utama pemikiran Aristoteles Kristen. Dia lah yang mengawinkan dunia Kristen dengan pemikiran Aristoteles. Dia mengenal pandangan dan pemikiran filosof besar Yunani itu dari buku-buku Ibnu Sina. Filsafat metafisika Ibnu Sina adalah ringkasan dari tema-tema filosofis yang kebenarannya diakui dua abad setelahnya oleh para pemikir Barat.

the first of these is the fact that the  
 the second is the fact that the  
 the third is the fact that the  
 the fourth is the fact that the  
 the fifth is the fact that the  
 the sixth is the fact that the  
 the seventh is the fact that the  
 the eighth is the fact that the  
 the ninth is the fact that the  
 the tenth is the fact that the



## AL- RAZI

### A. Riwayat Hidup Al-Razi

Nama lengkap Al-Razi adalah Abu Bakar Muhammad Ibnu Zakaria Ibnu Zakaria Ibnu Yahya Al-Razi. Dalam wacana keilmuan Barat, Al-Razi dikenal dengan sebutan Rhazes. Ia dilahirkan di Rayy, sebuah kota tua yang masa lalu bernama Rhasee, dekat Teheran Republik Islam Iran, pada tanggal 1 sya'ban 251 H/865 M. Ada beberapa nama tokoh yang lain juga dipanggil Al-Razi, yakni Abu Hatim Al-Razi, Fakhruddin Al-Razi dan Najmuddin Al-Razi. Oleh karena itu, untuk membedakan Al-Razi sang filosof ini, dari tokoh-tokoh yang lain, perlu ditambahkan dengan sebutan Abu Bakar yang merupakan nama kun-yahnya (gelarnya).<sup>96</sup>

Pada masa mudanya, ia pernah menjadi tukang intan, penukar uang, atau lebih mungkin sebagai pemain kecapi. Kemudian ia meninggalkan musik untuk belajar al-kimia, dan pada usia 30 tahun (seperti yang dikatakan Safadi) atau setelah umur 40 tahun ia meninggalkan al-kimia, karena matanya terserang penyakit akibat eksperimen yang dilakukannya, yang menyebabkannya mencari dokter dan obat-obatan. Itulah sebabnya, ia mempelajari kedokteran (obat-obatan). Ia sangat rajin belajar dan bekerja di siang dan malam hari. Gurunya Ali Ibnu Rabban Al-Thabbari adalah seorang dokter dan filosof yang lahir di Merv pada tahun 192 H/808 M dan meninggal beberapa tahun setelah 240 H/855 M.<sup>97</sup>

Sebenarnya ayahnya berharap agar Al-Razi mengikuti potensinya sebagai pedagang. Oleh karena itu, ayahnya telah membekali diri Al-Razi dengan ilmu-ilmu perdagangan. Namun, ternyata Al-Razi lebih memilih bidang intelektual dari pada menjadi pedagang. Hal ini menurut Abdul Latif Muhammad al-'Abd, merupakan indikasi bahwa ia memilih perkara-perkara besar ketimbang hanya mementingkan materi belaka, akan tetapi ayahnya tidak pernah menghalangi bakat Al-Razi menjadi seorang intelektual. Hal ini juga dapat dijadikan bukti bahwa ayahnya sangat arif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan.

Al-Razi terkenal sebagai seorang dokter yang dermawan, penyayang kepada pasien-pasiennya, karena itu ia sering memberikan pengobatan cuma-cuma kepada orang-orang yang tidak mampu/miskin. Karena reputasinya di bidang kedokteran ini, Al-Razi pernah di angkat menjadi kepala rumah sakit Rayy pada masa pemerintahan Gubernur al-Mansur Ibnu Ishaq. Kemudian ia pindah ke Baghdad dan memimpin rumah sakit disana, pada masa pemerintahan khalifah al-Muktafi.

---

<sup>96</sup> Prof. Dr. H. Sirajuddin Zar, MA., "*Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*", Grafindo Persada, Jakarta, 2004, hlm. 112.

<sup>97</sup> M.M. Syarif, MA., "*Para Filosof Muslim*", Mizan, Bandung, 1992, hlm. 31.

Setelah al-Muktafi meninggal dunia tahun 295 H/907 M, Al-Razi kembali ke Rayy, di Rayy ia mempunyai banyak murid, dan kemudian Al-Razi menjadi syekh. Ia biasa dikelilingi oleh banyak murid. Jika tidak bersama murid dan pasiennya, ia selalu menggunakan waktunya untuk menulis dan belajar. Mungkin inilah yang menyebabkan penglihatannya berangsur-angsur melemah dan akhirnya ia menjadi buta. Ketika salah seorang muridnya datang dari Tabaristan untuk mengobatinya, ia menolak, tetapi sebagai mana kata Al-Biruni, ia menolak untuk diobati dengan mengatakan pengobatan itu akan sia-sia belaka, karena sebentar lagi ia akan meninggal dunia.<sup>98</sup> Beberapa hari kemudian ia meninggal dunia pada tanggal 5 sya'ban 313 H/27 Oktober 925 M.

### **B. Karya-Karya Al-Razi**

Seperti dalam biografi Al-Razi di atas, bahwa ketika Al-Razi tidak bersama dengan murid-muridnya, ia selalu mempergunakan waktunya untuk menulis dan belajar. Hal ini menandakan bahwa Al-Razi adalah sosok yang produktif, menghabiskan sela-sela waktunya untuk membuat karya tulis. Jumlah karya tulis Al-Razi yang sesungguhnya masih kontroversial, hal ini disebabkan karena begitu banyaknya karya Al-Razi.

Buku-buku Al-Razi sangat banyak, bahkan ia sendiri mempersiapkan sebuah catalog yang kemudian diproduksi oleh Ibnu al-Nadim. Adapun buku-buku yang ditulisnya, mencakup:

1. Ilmu kedokteran,
2. Ilmu fisika,
3. Logika,
4. Matematika,
5. Astronomi,
6. Komentor-komentor,
7. Ringkasan dan ikhtisar,
8. Filsafat dan ilmu pengetahuan hipotesis, dan
9. Atheisme dan campuran.

Menurut Abu Abi Usaibi'ah buku Al-Razi berjumlah 236 karya, tetapi ada yang tidak jelas pengarangnya. Dr. Mahmud al-Najmabadi dalam bukunya *Syarh Muhammad Ibnu Zakariah* yang diterbitkan pada tahun 1318 H, menyebutkan 250 judul. Brockeiman menambahkan dengan 59 judul lagi. Kemudian ada lagi yang berpendapat lain, yakni buku yang diproduksi oleh al-Nadim berjumlah 118 buku, 19 surat, 1 makalah dan 4 buku sehingga berjumlah 148 buah.

Adapun buku-buku itu diantaranya adalah :

1. *Al-Tibb al-Ruhani*,
2. *Al-Shirath al-Falsafiyah*,

---

<sup>98</sup> Ibid Sirojuddin Zar, hlm 116

3. *Amarat Iqbal al-Daulah*,
4. *Kitab al-Ladadzah*,
5. *Kitab al ibnu al-Ilahi*,
6. *Makalah fi mabadd al-Tabiah*, dan
7. *Al-syukur 'ala proclas*.<sup>99</sup>

Di samping karya-karyanya yang hampir setiap aspeknya menyangkut bidang kedokteran, ada pula karya-karyanya yang berkaitan dengan filsafat, kimia, astronomi. Yang terpenting di antaranya terdapat dalam daftar di bawah ini, tetapi sayangnya hanya sejumlah kecil saja dari karya-karyanya tersebut yang dapat kita jumpai sampai sekarang, di antaranya adalah:

1. Sekumpulan risalah logika berkenaan dengan kategori-kategori demonstrasi, logika seperti yang dinyatakan dalam ungkapan Islam.
2. Sekumpulan risalah tentang metafisika pada umumnya.
3. Materi mutlak dan partikular.
4. Plenum dan vacuum, ruang dan waktu.
5. Fisika.
6. Dunia mempunyai pencipta yang bijaksana.
7. Keabadian dan ketidak abadian Tuhan.
8. Sanggahan terhadap procius
9. Opini fisika "Plutarch" (*Placita Philosoptorum*).
10. Sebuah komentar tentang Timacus,
11. Sebuah komentar terhadap Plutarch tentang Timacus.
12. Sebuah risalah yang menunjukkan bahwa benda-benda bergerak dengan sendirinya dan bahwa gerakan itu pada akhirnya milik mereka.
13. Obat pencahar rohani (*Spritual Physic*),
14. Jalan filosof.
15. Tentang jiwa.
16. Tentang perkataan imam yang tidak bisa salah.
17. Sebuah sanggahan terhadap kaum mu'tazilah.
18. Metafisika menurut ajaran Plato, dan
19. Metafisika menurut ajaran Sokrates.

Sedang bukunya yang paling besar adalah "Al-Hawi". Buku tersebut merupakan sebuah ensiklopedia dan telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin oleh seorang Yahudi yang bernama Faraj Ibnu Salim. Adapun di antara karyanya yang lain ialah: risalah tentang metafisika, *maqolah fi maaraatil al iqbali wa al daulah*, tentang kelezatan dan ilmu ketuhanan serta ilmu prinsip yang kekal.<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Drs. H. A. Mustofa, "Filsafat Islam", Pustaka Setia, Bandung, 2007, hlm. 116-117.

<sup>100</sup> Drs. Sudarsono, SH., "Filsafat Islam", PT. Rineka Cipta, Jakarta, 1997, hlm. 55.

### C. FILSAFAT AL-RAZI

Al-Razi termasuk tokoh filsafat yang sangat berani dalam mengeksplorasi sejumlah ide atau gagasannya. Bahkan, dari keberaniannya ini tidak sedikit Al-Razi mendapat hujatan yang sangat serius dari para filosof, terutama para tokoh agama yang sezaman dengannya. Inti dari filsafat Al-Razi adalah pembahasan seputar akal, ketuhanan, wahyu dan kenabian, serta lima hal yang kekal. Dalam buku ini diuraikan pula filsafat moral Al-Razi.

#### 1. Akal

Corak pemikiran Al-Razi adalah rasionalis murni. Rasional artinya ia selalu mencari kebenaran dengan pangkal tolak kekuatan akal, tetapi tidak hanya mengandalkan pada kekuatan akal *an-sich*, namun lebih pada kekuatan akal yang selektif. Menurut Al-Razi, kita hendaknya mengembalikan segala urusan kepada akal; merubahnya dengan berpatokan kepadanya; bersandar kepadanya dalam segala hal. Kita juga harus menjalankan segala urusan sesuai ketentuannya; berhenti karena arahnya. Kita tidak boleh mengikuti hawa nafsu dan meninggalkan akal, karena nafsu adalah ancaman baginya yang mengeruhkan kejernihannya; memalingkannya dari jalan cinta, tujuan, dan konsistensinya.

Al-Razi hanya mempercayai terhadap kekuatan akal. Bahkan di dalam bidang kedokteran studi klinis yang dilakukannya telah menemukan metoda yang kuat, dengan berpijak kepada observasi dan eksperimen.<sup>101</sup> E.G. Browne, dalam *Arabian Medicine*, telah menerjemahkan satu halaman yang mungkin diambil dari al-Hawi, sebuah naskah yang ditulis oleh Al-Razi yang menunjukkan metode ini. Bunyi terjemahan itu adalah sebagai berikut:

"Pemujaan Al-Razi terhadap akal sangat jelas pada halaman pertama dari bukunya al-Tibb al-Ruhani. Ia mengatakan: "Tuhan, segala puji bagi-Nya, yang telah memberi kita akal agar dengannya kita dapat memperoleh sebanyak-banyaknya manfaat, inilah karunia terbaik Tuhan kepada kita. Dengan akal kita melihat segala yang berguna bagi kita dan yang membuat hidup kita baik, dengan akal kita dapat mengetahui yang gelap, yang jauh, dan yang tersembunyi dari kita... dengan akal pula kita dapat memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, suatu pengetahuan tertinggi yang dapat kita peroleh,... jika akal sedemikian mulia dan penting, maka kita tidak boleh melecehkannya, kita tidak boleh menentukannya, sebab ia adalah penentu, atau mengendalikannya, sebab ia adalah pengendali, atau memerintahnya, sebab ia adalah pemerintah, tetapi kita harus merujuk kepadanya dalam segala hal dan menentukan segala masalah dengannya kita harus sesuai dengan perintahnya".

---

<sup>101</sup> Drs. H.A. Mustafa, "Filsafat Islam", Pustaka Setia, Bandung, 2007, hlm. 117.

Manusia lahir dengan kemampuan yang sama untuk meraih pengetahuan, hanya melalui pemupukan kemampuan inilah, manusia menjadi berbeda, ada yang menggunakannya untuk spekulasi dan belajar, ada yang mengabaikannya, atau mengarahkannya untuk kehidupan yang praktis.<sup>102</sup>

## **2. Filsafat Wahyu dan kenabian Al-Razi**

Ar-Razi tidak percaya kepada Nabi-Nabi, sebab Nabi itu hanyalah pembawa kehancuran bagi manusia, ajaran Nabi-Nabi itu saling bertentangan, pertentangan itu akan membawa kehancuran manusia. Menurut para Nabi tidak berhak mengklaim bahwa dirinya memiliki keistimewaan khusus, baik pikiran maupun rohani, karena semua orang itu adalah sama dan keadilan Tuhan serta hikmah-Nya mengharuskannya untuk tidak membedakan antara seorang dengan yang lainnya. Lebih lanjut ia mengatakan bahwasanya tidaklah masuk akal bahwa Tuhan mengutus para Nabi padahal mereka tidak luput dari pada kesalahan dan kekeliruan. Setiap bangsa hanya percaya kepada Nabinya dan tidak percaya kepada Nabi bangsa lain. Dan akibat dari inilah banyak terjadi konflik, peperangan dan kebencian antara bangsa karena kefanatikan kepada agama yang dianutnya.

Al-Razi menyanggah anggapan bahwa untuk keteraturan kehidupan, manusia memerlukan nabi. Adapun semua mukjizat kenabian adalah bagian dari mitos keagamaan atau rayuan dan keahlian yang dimaksudkan untuk menipu dan menyesatkan. Ajaran agama saling kontradiksi karena satu sama lain saling menghancurkan dan tidak sesuai dengan pernyataan yang mengatakan bahwa realitas permanen. Itu dikarenakan setiap nabi membatalkan risalah pendahuluannya tetapi menyerukan bahwa apa yang dibawanya adalah kebenaran dan tidak ada kebenaran yang lain, dan manusia menjadi bingung tentang pimpinan dan yang dipimpin, panutan dan yang dipanut.<sup>103</sup>

Dalam hal itu, Badawi menerangkan alasan-alasan Al-Razi dalam menolak kenabian:

- a) Akal sudah memadai untuk membedakan antara yang baik dan yang jahat, yang berguna dan tidak berguna. Dengan akal saja manusia mampu mengetahui Allah dan mengatur kehidupannya dengan sebaik-baiknya.
- b) Tidak ada alasan yang kuat bagi pengistimewaan beberapa orang untuk membimbing semua orang karena semua orang lahir dengan kecerdasan yang sama. Perbedaan manusia bukan karena pembawaan alamiah, tetapi karena pengembangan dan pendidikan.
- c) Para nabi saling bertentangan. Pertentangan tersebut seharusnya tidak ada jika mereka berbicara atas nama satu Allah SWT.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> M.M. Syarif, MA., "Para Filosof Islam", Mizan, Bandung, 1992, hlm. 38.

<sup>103</sup> Dr. Ibrahim Madkoun, "Filsafat Islam Metode dan Penerapan", Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996, hlm. 115.

<sup>104</sup> Sirajuddin Zar, MA., "Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya", Grafindo Persada, Jakarta, 2004, hlm. 122.

Dari pandangannya itu, Al-Razi terlihat begitu rasional dalam mendeskripsikan kenabian. Al-Razi sangat menghargai eksistensi manusia, dan lebih mengedepankan isu egalitarianisme, sehingga seluruh manusia dipandang sama di mata Allah. Pemikiran Al-Razi ini banyak mengilhami kebangkitan manusia, dimana manusia dituntut untuk mampu menjalankan kehidupannya, demi menggapai derajat mulia sesuai dengan fitrahnya. Setiap manusia dimungkinkan bisa mencapai derajat tinggi dan mulia sesuai dengan kadar perjuangannya.

Setelah menolak kenabian, Al-Razi lalu mengkritik agama secara umum. Ia menjelaskan kontradiksi-kontradiksi kaum Yahudi, Kristen, Mani, dan Majusi. Hal itu terbukti dengan kritik Al-Razi terhadap Al-Qur'an dan Injil, Al-Razi juga mengkritik agama Yahudi dengan paham-paham Mani.

Al-Razi juga mempertanyakan wahyu yang didakwahkan oleh para Nabi, yang menganggap kebenarannya tidaklah benar adanya. Al-Qur'an dengan gaya bahasanya bukanlah mu'jizat bagi Nabi Muhammad, ia hanya sebagai buku biasa. Nikmat akal lebihlah konkrit dari wahyu oleh sebab itu membaca buku-buku filsafat dan ilmu-ilmu pengetahuan lainnya lebih berarti dari pada membaca buku-buku agama. Keberlangsungan agama hanyalah berasal dari tradisi, dari kepentingan para ulama yang diperalat oleh negara, dan dari upacara-upacara yang menyilaukan mata orang bodoh. Dalam pandangan Al-Razi buku-buku ilmiah lebih berguna bagi kehidupan manusia daripada kitab-kitab suci. Buku-buku kedokteran, geometri, astronomi dan logika lebih berguna daripada injil dan Al-Qur'an. Penulis-penulis buku ilmiah ini telah menemukan kenyataan dan kebenaran melalui kecerdasan mereka sendiri tanpa bantuan para nabi. Ilmu pengetahuan berdasarkan pada tiga sumber: Pemikiran yang didasarkan pada logika, tradisi dari para pendahulu kepada para pengganti yang didasarkan pada bukti meyakinkan dan akurat seperti dalam sejarah, dan naluri yang menuntun manusia tanpa memerlukan banyak pemikiran.<sup>105</sup>

Tidak mengherankan kalau pandangan hidup Ar-Razi membangkitkan banyak perlawanan dalam lingkaran tradisonal. Keahliannya dalam bidang kedokteran dipuja akan tetapi filsafatnya pada umumnya dicela disebabkan banyak mengandung *kufurat*. Karyanya juga sudah mendapatkan kecaman semasa dia hidup. Kertikan paling pedas terhadap karyanya adalah seorang ulama yang sebangsa dengannya juga yakni Abu Hatim Ar-Razi (933) dalam *a'lam annubuwat*. Berkat dari kritikan itu maka ajaran Ar-Razi dapat diketahui, karena tulisan aslinya telah musnah.

Demikian banyak ungkapan yang telah menyudutkan Al-Razi, semuanya itu membawa dampak buruk terhadap reputasi Al-Razi berikut karya-karyanya. Namun, jika dianalisis secara seksama, berlandaskan pada referensi lain, ternyata Al-Razi tidak seburuk apa yang dipaparkan di atas. Dalam menyikapi deskripsi kepribadian Al-Razi ini, harus disikapi sebijak

---

<sup>105</sup> M.M Syarif M.A, para Filosof muslim, Mizan, Bandung, 1992, hal 47-48

mungkin, sebab deskripsi kepribadian Al-Razi ternyata sarat dengan nuansa kontradiktif. Penulis tidak begitu yakin dengan pemberitaan-pemberitaan negatif Al-Razi yang berlebihan. Menurut hemat penulis, Al-Razi adalah filosof yang terlalu berani, sehingga dengan keberaniannya itu menjadikan dirinya filosof ternama. Kondisi ini mengundang kecemburuan sosial yang besar dikalangan pemikir lain, para pemikir lain yang sezaman dengannya merasa tersisihkan atau kalah pamor, apalagi di hadapan para ilmuwan yang dekat dengan para penguasa, yang kental dengan kepentingan-kepentingan politik.

Menurut Abdul Latif Muhammad Al-Abd bahwa tuduhan Al-Razi tidak mempercayai kenabian adalah didasarkan pada buku *Makhariq Al-Anbiya*. Buku ini sering dibaca dalam pengajian-pengajian kaum *zindiq*, terutama *Qaramithah*. Bagian dari buku ini terdapat dalam buku *A'lam al-Nubuwwah* karya Abu Hatim Al-Razi yang tidak pernah ditemukan. Oleh karena itu, kebenarannya diragukan. Andaikan buku-buku itu ada tentu saja tidak bertentangan dengan buku Al-Razi sendiri seperti *At-Tibb Ar-Ruhaani*, *al-Sirah Al-Falasifah*.<sup>106</sup> Selidik demi selidik ternyata Abu hatim Al-Razi ini adalah tokoh Syi'ah Ismailiyah sekaligus musuh Al-Razi sendiri yang berasal dari satu bangsa. Di sisi lain Al-Razi juga mendapat banyak sanggahan dari para pemikir, terutama ulama konservatif sangat tidak sejalan dengan pemikiran mereka. Pertarungan antar pemikir dan ulama seperti ini merupakan hal yang lumrah, terlebih orang yang kalah biasanya menggunkan berbagai cara agar lawannya itu dijauhi dan dibenci oleh pengikutnya dan orang lain.

Berdasarkan fenomena di atas, adanya justifikasi kafir terhadap Al-Razi pun patut dipertanyakan. Ahmad Aziz Dahlan mengatakan bahwa Al-Razi adalah seorang filosof muslim dan tidak boleh dkafirkan. Analisis ini dapat ditemukan dalam kitabnya *Bar'u al Sa'ah*, dan *Sir Al-asros*, atau *At-Tibb Ar-Ruhani* sebagai berikut:

*"mengendalikan hawa nafsu adalah wajib menurut semua rasio, menurut semua orang berakal dan menurut semua agama. Dan wajiblah manusia yang baik, yang utama, yang sempurna menunaikan apa yang diwajibkan agama yang benar kepadanya (as-syariah al-muhiqqah). Tidak takut pada kematian, karena agama yang benar itu sungguh telah menjanjikan kepadanya kemenangan, ktentrman, dan masuk ke dalam kenikmatan yang terus menerus.*

Al-Razi juga mengakui kenabian, sebagaimana ia nyatakan dalam gubahannya:

*semoga allah melimpahkan shalawat pada ciptaanya yang terbaik, Nabi Muhammad dan keluarganya dan semoga Allah melimpahkan*

---

<sup>106</sup> Sirojudin Zar, *"Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya"*, Grafindo Persada, Jakarta, 2004, hlm. 122-123

*shalawat kepada sayid kita, kekasih kita, dan penolong kita di hari kiamat, Muhammad, semoga Allah melimpahkan kepadanya shalawat dan salam yang banyak selamanya.*

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Al-Razi adalah seorang rasionalis-religius, bukan rasionalis liberal, karena Al-Razi masih mengakui dan mendasarkan logikanya kepada agama dan kewahyuan.<sup>107</sup>

Memang harus diakui bahwa Al-Razi memberi perhatian dan kepercayaan yang cukup besar kepada akal. Indikasi kearah ini dapat dilihat bahwa ia menulis tentang akal pada bab tersendiri dalam bukunya *At-Tibb Ar-Ruhani*. Namun, tidak sampai ia meletakkan wahyu di bawah akal. Apalagi tidak percaya kepada wahyu. Kasus Al-Razi ini hampir sama dengan apa yang terjadi pada tokoh pembaharu dari India, Ahmad Khan (1817-1889). Kepercayaan terhadap hukum alam ciptaan Allah (*sunnatullah*) menyebabkan ia dituduh kafir. Padahal ia bukan tidak mengakui kehendak mutlaq Allah, namun yang ia katakan bahwa alam semesta ini diatur dan berjalan sesuai dengan aturan yang telah ditetapkan berdasarkan kehendak mutlaqnya. Hal ini ia maksudkan agar umat Islam berfikir rasional dan mengembangkan ilm pengetahuan.<sup>108</sup>

Dengan demikian, adanya pernyataan bahwa Al-Razi menolak wahyu dan kenabian merupakan tuduhan yang tidak mendasar, bahkan banyak para filosof yang menarik kembali pernyataan mereka, setelah menyatakan Al-Razi menolak wahyu dan kenabian.<sup>109</sup> Peristiwa itu menandakan betapa kuatnya pengaruh karya-karya lawan Al-Razi, yang telah menggiring opini publik untuk mendeskreditkan Al-Razi.

### 3. Metafisika

Al-Razi merupakan salah satu filosof muslim yang sangat kontroversial di banding filosof muslim yang lain. Penyebab kontroversialnya Al-Razi berdasarkan pada kesimpulan ihwal filsafat metafisikanya, yang terkenal dengan doktrin lima yang kekal yaitu; Tuhan (*al-Barri Taala*), Jiwa universal (*an-Nafs al-Kulliyat*), materi pertama (*al-hayulaa al-ul-uula*), ruang absolut (*al-Makan al-Muthlaq*), dan zaman atau masa absolut (*al-Zaman al-Muthalq*).

Dua dari lima yang kekal itu hidup dan aktif, Tuhan dan roh. Satu daripadanya tidak hidup dan pasif, yaitu materi. Dua lainnya tidak hidup, tidak aktif tidak pula pasif, yaitu ruang dan masa. Materi adalah kekal, karena *creatio ex nihilo* (penciptaan dari tiada) merupakan suatu hal yang tidak mungkin. Kalau materi kekal, ruang mesti kekal, karena materi tidak boleh tidak mesti bertempat dalam ruang. Karena materi mengalami perubahan,

<sup>107</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam, Konsep, Filosof, Dan Ajarannya*, Pustaka Setia, Bandung, hlm 77

<sup>108</sup> Sirojudin zar, ibid hal 124

<sup>109</sup> Salah satu filosof muslim yang menarik kembali pernyataan tentang Al-Razi adalah Harun Nasution. Hal itu ia lakukan setelah ia membaca buku Al-Razi seperti *At-Tibb ar-Ruhani* dan karya-karya lainnya. Lihat sirojudin zar hlm 125.



dan perubahan menandakan zaman, maka zaman mesti kekal pula kalau materi kekal.<sup>110</sup>

### 1. Tuhan

Allah adalah Maha Pencipta dan pengatur seluruh alam ini, alam diciptakan Allah bukan dari tiada, tetapi dari sesuatu yang telah ada, karena itu alam semestinya tidak kekal, sekalipun materi pertama kekal, sebab penciptaan disini dalam arti disusun dari bahan yang telah ada.<sup>111</sup> Penciptaan dari tiada bagi Ar-Razi tida dapat dipertahanan secara logis. Pasalnya, dari satu sisi bahan alam yang tersusun dari tanah, udara, api, dan benda-benda langit berasal dari materi pertama yang telah ada sejak azali. Pada sisi lain, jika Allah menciptakan alam dari tiada, tentu ia terikat pada penciptaan segala sesuatu dari tiada karena hal ini merupakan modus perbuatan yang paling sederhana dan cepat. Namun kenyataannya, penciptaan seperti itu sesuatu hal yang tidak mungkin. Timbul adanya yang kekal selain Allah dalam filsafat Al-Razi ini, agaknya disebabkan filsafat adanya Allah merupakan sumber Yang Esa dan yang tetap. Namun, demikian, kekalnya yang lain (selain Allah) tidak sama dengan kekalnya Allah.

### 2. Jiwa universal

Menurut Ibnu Mandzur, secara etimologi roh itu berasal dari kata *rawaha*, atau *ra-ha*, yang berarti uadara atau wangi. Dengan demikian roh berarti jiwa, badan halus, zat yang halus sejenis udara.<sup>112</sup> Jiwa universal *al-mabda al-qadim al-sany* (sumber kekal yang kedua). Padanya terdapat daya hidup dan gerak, -sulit diketahui karena ia tanpa rupa- tetapi karena ia punya naluri untuk bersatu dengan *al-hayula al-ula* (materi pertama), terjadilah pada zatnya rupa yang dapat menerima fisik. Sementara itu materi pertama tanpa fisik, Allah datang menolong roh dengan menciptakan alam semesta termasuk tubuh manusia yang ditempati roh. Begitupun Allah menciptakan akal. Ia merupakan limpahan dari Allah. Tujuan penciptaan akal untuk menyadarkan jiwa manusia yang terlena dengan alam fisik manusia. Tubuh bukanlah tempat yang sebenarnya, bukan tempat kebahagiaan dan tempat abadi. Kesenangan dan kebahagiaan yang sebenarnya adalah melepaskan diri dari materi dengan jalan filsafat. Jiwa yang tidak dapat menyucikan dirinya dengan filsafat, ia akan tetap tinggal atau berkelana di alam materi. Akan tetapi, apabila ia sudah bersih ia dapat kembali pada lam asalnya, saat itu alam hancur dan jiwa serta materi kembali kepada keadaannya semula.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Harun Nasution, "Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam", NV. Bulan Bintang, Jakarta, 1978, hlm. 13

<sup>111</sup> Drs. Hasimsyah Nasution, MA., "Filsafat Islam", Gaya Media Pratama, Jakarta, 1999, hlm. 26.

<sup>112</sup> Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab*, beirut Dar Ihyaal-Turats a,'Araby, 1992 Jilid V hal 17

<sup>113</sup> Sirajudin Zar, hal 118

### 3. Materi pertama

Materi pertama adalah kekal (*jauhar qadim*). Ia disebut juga *hayula al-muthlaq*, yang tidak lain adalah atom-atom yang tidak bisa dibagi lagi. Pendapat Al-Razi ini mengesankan mirip dengan Demokritos, namun pendapatnya jelas berbeda. Atom-atom yang tidak terbagi itu, menurut Al-Razi mempunyai volume. Oleh karena itu ia dapat dibentuk. Dengan penyusunan atom-atom tersebut terbentuklah alam dunia ini. Partikel-partikel materi alam menentukan kualitas-kualitas primer dari materi tersebut. Partikel yang lebih padat menjadi unsur tanah, partikel yang lebih renggang daripada unsur tanah menjadi unsur air, partikel yang lebih renggang lagi menjadi unsur udara, dan yang jauh lebih renggang menjadi unsur api.<sup>114</sup>

Wujud lingkungan juga terdiri dari partikel-partikel materi, tetapi susunannya berbeda dengan susunan wujud lain. Buktinya gerak lingkungan tidak menuju ke pusat dunia, tetapi ke garis kelilingnya. Wujud ini tidak begitu padat sebagaimana bumi, tidak begitu renggang sebagaimana api atau air. Kualitas-kualitas seperti berat, ringan, gelap, terang, dapat dijelaskan dengan kelebihan atau kekurangan-hampaan yang ada di dalam materi. Kualitas adalah suatu kejadian yang disebabkan oleh unsur wujud, dan unsur wujud adalah materi.<sup>115</sup>

Dengan demikian setiap atom mempunyai volume, kalau tidak, maka dengan pengumpulan atom-atom itu tiada dapat dibentuk. Bila dunia dihancurkan maka ia juga terpisah-pisah dalam bentuk atom-atom. Dengan demikian materi berasal dari kekekalan, karena tidak mungkin menyatakan bahwa sesuatu berasal dari ketiadaan. Untuk memperkuat pendapatnya tentang kekekalan materi pertama, Al-Razi memajukan dua argumen. *Pertama*, adanya penciptaan mengharuskan adanya pencipta. Materi yang diciptakan oleh pencipta yang kekal tentu kekal pula. *Kedua* ketidakmungkinan penciptaan dari *creatio ex nihilo*.<sup>116</sup>

Keberadaan segala sesuatu pasti disebabkan oleh pencipta dunia lewat penciptaan dan bukan lewat penyusunan. Tetapi apa yang kita lihat terbukti sebaliknya. Segala suatu di dunia ini dihasilkan oleh susunan dan bukan oleh penciptaan. Bila demikian, maka ia tidak mampu menciptakan dari ketiadaan, dan dunia ini mewujudkan melalui susunan sesuatu yang asalnya adalah materi. Al-Razi menambahkan bahwa induksi alam semesta membuktikan hal ini. Bila tiada sesuatu pun mewujudkan di dunia ini, kecuali sesuatu yang lain, dan sesuatu yang lain ini adalah materi. Karenanya materi itu kekal, pada dasarnya ia bukan tersusun tetapi tersendiri.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Sirajuddin zar, hal 119

<sup>115</sup> Ofcitt, MM Syarif, hlm 44

<sup>116</sup> Sirajuddin zar ibbid, hal 119

<sup>117</sup> MM. Syarif, hlm 45

#### 4. Ruang absolut

Dalam pandangan Al-Razi, ruang dianggap kekal karena materi (pertama) senantiasa hadir dengan mengambil tempat. Sebagaimana telah dibuktikan bahwa materi itu kekal dan karena materi menempati ruang, maka ruang menjadi kekal. Al-Iransyahri mengatakan bahwa ruang merupakan kekuasaan nyata Tuhan. Tetapi Al-Razi tidak mengikuti definisi orang yang kabur dari gurunya (al-Iransyahri), bagi dia ruang adalah tempat keberadaan materi. Ada dua macam ruang; ruang partikular (relatif) dan ruang universal. Yang partikular terbatas sesuai dengan keterbatasan maujud yang menempatinnya. Adapun ruang universal tidak terbatas dan tidak terikat pada maujud karena bisa saja terdapat kehampaan tanpa maujud.<sup>118</sup> Dengan kata lain adanya ruang universal ini bersifat independen, atau tidak bergantung pada adanya sesuatu yang maujud.

Kehampaan ada di dalam ruang, dan karenanya ia berada di dalam materi. Sebagai bukti dari ketidak terbatasan ruang, al-iran Syahri dan Al-Razi mengatakan, bahwa wujud yang memerlukan ruang tidak dapat maujud tanpa adanya ruang, meski ruang bisa maujud tanpa adanya wujud tersebut. Ruang tak lain adalah tempat bagi wujud-wujud yang membutuhkan ruang. Yang berisi keduanya, yaitu wujud atau bukan wujud. Bila wujud maka ia harus berada didalam ruang, bila bukan wujud berarti ia berarti ruang. Karenanya ruang mutlak ini terbatas, maka ini berarti bahwa batasannya adalah wujud. Karena setiap wujud itu terbatas, sedang setiap wujud berada dalam ruang, maka ruang bagaimanapun tak terbatas, yang tak terbatas itu adalah kekal, karenanya ruang itu kekal.<sup>119</sup>

#### 5. Zaman absolut

Sebagaimana ruang, zaman atau waktu (masa) juga dibedakan oleh Al-Razi antara waktu mutlak (tak terbatas) dan waktu mashur (terbatas). Untuk yang pertama ia sebut dengan *al-Dahr*, bersifat *kadim* dan substansi yang bergerak atau mengalir. *Al-dahr* ini keberadaanya tidak terikat pada gerakan alam semesta dan falak atau benda-benda angkasa raya. Sementara itu, waktu mashur adalah waktu yang berlandaskan pada pergerakan planet-planet, perjalanan bintang-bintang, dan materi. Waktu terbatas ini tidak kekal yang ia sebut dengan *al-Waqt*.<sup>120</sup>

Pandangan Al-Razi terhadap lima hal yang kekal itu bukan berarti mensejajarkan atau mempersamakan kekalnya mahluk dengan khalik, karena kekalnya jiwa universal, materi pertama, ruang absolut, dan waktu absolut di atas tidak sama dengan kekalnya Allah. Artinya kekalnya yang empat bergantung pada kekalnya Allah SWT. Kesimpulan ini terkadang dilupakan para pembaca sehingga para pembaca mengambil sebuah konklusi bahwa Al-Razi ini musyrik dan bertentangan dengan syari'at Islam yang

---

<sup>118</sup> Dedi Supriyadi, hal 75

<sup>119</sup> MM Syarif, hlm 45-46

<sup>120</sup> Sirajuddin Zar, Ibid hal 120

sesungguhnya. Pemikiran Al-Razi tentang lima hal yang kekal ini tidak sedikit mengundang kegelisahan pertengkar di jajaran para filosof, padahal semangat yang dibangun Al-Razi tiada lain dan tiada bukan hanya untuk memberikan stimulus terutama kepada kaum muslimin agar senantiasa menggunakan akalanya, sebagai karunia terbesar dari Allah SWT. Dengan demikian, sebetulnya pemikiran Al-Razi tentang metafisika tidaklah bertentangan dengan sumber hukum Islam dan para filosof lain. Yang membedakan adalah cara berfikir, dan metode dalam menjelaskan tentang metafisika tersebut.

#### 4. FILSAFAT MORAL

Walaupun Al-Razi sebagai sosok filosof muslim yang terkenal dengan rasionalitasnya, ternyata dari sejumlah karanya menyisakan sebagian pandangannya pada isu-isu moral. Hal ini mungkin sebagai konsekwensi logis dari cara berfilsafat yang memiliki dampak terwujudnya manusia yang arif atau bijaksana. karena pada dasarnya, apabila seseorang mampu memberdayakan rasionya dengan baik dan benar, seseorang tersebut semakin menjadi sadar (insaf) akan eksistensi dirinya.

Pemikiran Al-Razi tentang moral, dapat di lacak dalam bukunya *al-Tibb al-Ruhani* dan *al-Sirah al-falsafiyah*. Dalam *at-tib arruhani* ia membahas dalam dua puluh bab, masalah-masalah pokok etika. Ia ingin menjelaskan apakah keburukan itu, dan bagaimana cara menghindarinya. Adapun karya yang kedua (*Sirah al-Falsafiyah*) merupakan pembenar perhidupnya dari sudut pandang filsafat, sebab ia dicela oleh beberapa orang lantaran ia tidak sebagaimana gurunya, Socrates.<sup>121</sup>

Filsafat moral atau etika Al-Razi sangat bijak. Bahkan, intelektualisme eksekutif yang tampaknya ia diagnosis ada dalam dirinya sendiri, mengikuti saran Galen bahwa kita dapat menemukan keburukan-keburukan kita sendiri dengan memperhatikan kritik-kritik dari musuh kita, diakui sebagai keburukan karena daya rusaknya terhadap kesehatan dan ketenangan pikiran kita, dan karena rasa prustasi yang tak terelakan yang diakibatkan oleh tak terpenuhinya ambisi intelektual. Dalam tulisan Lenn E. Goodman yang mempersamakan filsafat moral Ar-Razi dengan Epicurus. Ar-Razi menganggap sebagai kesalahan moral mendasarkan penilaian etis pada pertimbangan-pertimbangan di luar kesenangan pribadi manusia dalam pengertian ketenangan jiwa dan emosi (*ataraxia*). Keseluruhan etikanya difokuskan pada imbauan kepada akal untuk mengontrol hawa nafsu (*al-hawa*). Seperti yang ditegaskan oleh Mohaghegh, "Razi lebih banyak menggunakan kata *hawa* daripada para filosof moral Islam lainnya" dalam

---

<sup>121</sup> M.M. Syarif, MA., "Para Filosof Muslim", Mizan, Bandung, 1992, hlm. 48.

membicarakan pentingnya memerangi, menekan, menahan, dan mengendalikan hawa nafsu.<sup>122</sup>

Ia berpendapat bahwa seorang filosof harus moderat, tidak terlalu menyendiri, tidak terlalu memperturutkan hawa nafsu. Ada dua batas dalam hidup ini yaitu, batas tertinggi dan batas terendah. Batas tertinggi adalah batas yang tidak boleh dilampaui oleh para filosof, yaitu berpantang dari kesenangan yang dapat diperoleh hanya dengan melakukan ketidak-adilan dan melakukan hal-hal yang bertentangan dengan akal. Sedangkan batas terendah ialah memakan sesuatu yang tidak membahayakan atau menyebabkan sakit dan memakai pakaian yang cukup untuk melindungi kulitnya. Al-Razi menyatakan bahwa dalam hidupnya ia tak pernah melanggar kedua batas ini.

Ia tidak mengabdikan kepada kerajaan sebagai menteri atau militer, tetapi sebagai dokter atau penasihat. Ia tidak rakus dan tidak bermusuhan dengan orang lain, sebaliknya ia sangat tenggang rasa terhadap hak-haknya sendiri. Ia tidak pernah minum, makan, dan hidup berlebihan. Cintanya terhadap ilmu pengetahuan dan belajar, diketahui semua orang. Dari sudut pandang teori dan karya-karyanya membuat ia disebut sebagai filosof.<sup>123</sup>

#### **D. PENGARUH PEMIKIRAN AL-RAZI**

Al-Razi adalah filosof yang hidup ketika manusia saat itu mendewakan akal. Keterlibatan Al-Razi dalam filsafat telah banyak mengilhami para pemikir lain, terutama filsosof yang sezaman dengan beliau. Keistimewaan filsafat Al-Razi dibanding filosof lain sebenarnya terletak pada penekanan aspek rasionalitas, terutama doktrinnya yang bombastis tentang lima kekekalan yaitu Tuhan, ruh universal, materi pertama, ruang mutlak. Kelima ini merupakan landasan ajaran filsafatnya. Kaum Mu'tazilah sekalipun yang dianggap paling rasional, ternyata Al-Razi ini jauh lebih rasional.

Agama dan urusan sosial lainnya yang ditafsirkan oleh Al-Razi secara rasional ini, telah banyak mempengaruhi para pemikir lain bahkan sekaligus menjadi "musuh" bagi Al-Razi sendiri. Ada beberapa tokoh pada saat itu yang kontra dengan Al-Razi, di antaranya:

1. Abu Al-Qasim Al-Balkhi, pimpinan kaum Mu'tazilah di Bagdad (319H/931M) yang hidup semasa dengan Al-Razi, ia banyak menulis penolakan terhadap buku-buku Al-Razi, terutama buku '*ilm al-Ilahi*'. Ia berbeda dengan Al-Razi terutama tentang waktu.
2. Syuhaid Ibn Al-Husain Al-Balkhi, adalah tokoh yang memiliki banyak perbedaan pendapat dengan Al-Razi, terutama teori tentang kesenangan. Teori tentang kesenangan ini diterangkan dalam

---

<sup>122</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, Pustaka Setia, Bandung, 2009, hlm 80, Lihat juga Len E Goodman, Muhammad ibn Zakaria Ar-Razi, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. (Editor: Sayyed Hoesen Nasser & Oliver Leaman) Mizan, Bandung, hlm 260.

<sup>123</sup> M.M. Syarif, MA., *off Cit* hlm. 48.

kitabnya *Tafdzil Ladzzat An-Nafs*, yang disarikan kembali oleh Abu Sulaiman al-Mantiqi al-Sajistani dalam *Siwan Al-Hikmah*.

3. Abu hatim Al-Razi, adalah lawan paling penting sekaligus sebagai ahli dakwah ismai'iyah terbesar. Ia salah satu tokoh yang propagandis yang dengan terang-terangan menentang pemikiran Al-Razi serta menyampaikan kritiknya dalam kitab terkenalnya *A'lam An-Nubuwwah*. Kita patut berterima kasih terhadap buku ini, karena berkat jasanya, pendapat-pendapat Al-Razi tentang kenabian dan agama dapat kita nikmati.
4. Ibn Tammar, menurut Kraus mungkin adalah Abu Bakr Husain At-Tamar, tabib yang mempunyai beberapa perbedaan dengan Al-Razi, sebagaimana dilaporkan oleh Abu Hatim Al-Razi dalam *A'lam An-Nubuwwah*. Ibn Tammar menolak tulisan Al-Razi tentang *Attib Al-Ruhani*
5. Mereka yang kita kenal dari judul buku yang ditulis oleh Al-Razi: (a) Al-Mis'mai, seorang mutakalimin yang menulis untuk menentang kaum materialis, dan terhadap mereka Al-Razi menulis sebuah risalah. (b) Jarir, seorang dokter yang berteori tentang makan mulberry hitam setelah air labu; (c) Al-Hasan Ibn Mubarik Al-Ummi, kepadanya Al-Razi menulis dua buah surat; (d) Al-Kayyal, seorang mutakalimin, yang terhadap teorinya tentang imam menulis sebuah kitab, (e) mansur Ibn Tolhah yang menulis buku tentang kemaujudan yang ditolak oleh Al-Razi, Muhammad Ibn Laith Al-Rasai'li yang ditulisnya terhadap ahli kimia, dijawab oleh Al-Raazi.
6. Ahmad Ibnu Thayyib al-Sharaskhi, adalah senior Al-Razi. Al-Razi menolaknya atas masalah rasa pahit; Al-Razi juga menolak gurunya yaitu Ya'qub Ibnu Ishaq al-Kindi, yang telah menulis sanggahan terhadap ahli-ahli kimia.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Opcitt, MM Syarif, hlm 34-35

## IBNU MASKAWAIH

### A. Riwayat Ibnu Maskawaih

Nama lengkap Ibnu Maskawaih adalah Abu Ali Ahmad ibnu Muhammad ibnu Ya'kub ibnu Maskawaih.<sup>125</sup> Nama itu diambil dari nama kakeknya yang semula beragama Majusi (Persia) kemudian masuk Islam. Gelarnya adalah Abu Ali, yang bagi kaum Syi'ah dipandang sebagai yang berhak menggantikan nabi dalam kedudukannya sebagai pemimpin umat Islam sepeninggalnya. Dari gelar ini tidak salah jika orang mengatakan bahwa Maskawaih tergolong penganut aliran Syi'ah. Gelar ini juga sering disebutkan, yaitu *Al-Khazim* yang berarti bendaharawan, disebabkan pada masa kekuasaan Adhud Al-Daulah dari Bani Buwaihi ia memperoleh kepercayaan sebagai bendaharawan.<sup>126</sup> Ia dilahirkan di Kota Rayy (Teheran sekarang), Iran pada tahun 330 H/941 M dan wafat di Asfahan pada tanggal 9 Shafar 421 H/16 februari 1030 M.<sup>127</sup>

Sejarah hidup tokoh ini tidak banyak diketahui orang. Para penulis dalam berbagai literatur tidak mengungkapkan biografinya secara rinci. Namun demikian, ada beberapa hal yang perlu dijelaskan bahwa Ibnu Maskawaih belajar sejarah terutama *Tarikh al-Thabrani* kepada Abu Bakar Ibnu Kamil Al-Qadhi dan belajar filsafat pada Ibnu Al-Khammar mufasir kenamaan karya-karya Aristoteles.<sup>128</sup>

Puncak prestasi atau zaman keemasan kekuasaan Bani Buwaihi adalah pada masa Adhud Al-Daulah yang berkuasa dari tahun 367 hingga 372 H. 'Adhud al-Daulah adalah penguasa Islam yang pertama kali menggunakan gelar *Syahinzah* yang berarti Maharaja, gelar yang dipergunakan raja-raja Persia Kuno. Adhud Al-Daulah amat besar perhatiannya kepada perkembangan ilmu pengetahuan dan kesusastraan. Pada masa inilah Maskawaih memperoleh kepercayaan untuk menjadi bendaharawan Adhud Al-Daulah; dan pada masa ini juga Maskawaih muncul sebagai filosof, tabib, ilmuwan dan pujangga. Tetapi di samping itu, ada hal yang tidak menyenangkan hati Maskawaih, yaitu kemerosotan moral yang melanda masyarakat. Oleh karena itulah agaknya Maskawaih lalu tertarik untuk menitikberatkan perhatiannya pada bidang etika Islam.<sup>129</sup>

Maskawaih pada dasarnya adalah ahli sejarah dan moralis. Ia juga seorang penyair. Kesederhanaannya dalam melayani hawa nafsu, ketegaran dalam menundukkan diri yang serakah dan kebijakan dalam mengatur dorongan-dorongan yang tak rasional merupakan pokok-pokok petunjuk ini. Dia sendiri berbicara tentang perubahan moral dalam bukunya *Tahdzib al-*

<sup>125</sup> Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-akhlaq fi al-Islam*, Dar al-A'arif, Kairo 1945, hal 71.

<sup>126</sup> M. Luthfi Jum'ah, *Tarikh Falasifah Al-Islam*, Mesir, 1927, hal. 304-305.

<sup>127</sup> Of cit, Muhammad Yusuf Musa, hal 71.

<sup>128</sup> M. M. Syarif, (Ed.), *The History Of Muslim Philosophy*, (New York : Dover Publications, 1967) hal. 77.

<sup>129</sup> Drs. H. A. Mustofa, *Filsafat Islam*, Pustaka Setia, Bandung, 2007 hal 167.

*Akhlaq*, yang menunjukkan bahwa ia melaksanakan dengan baik apa yang telah ditulisnya tentang etika.<sup>130</sup>

Riwayat pendidikan Ibnu Maskawaih tidak diketahui dengan jelas. Maskawaih tidak menulis autobiografinya, dan para penulis riwayatnya pun tidak memberikan informasi yang jelas mengenai latar belakang pendidikannya. Namun demikian, dapat diduga bahwa Maskawaih tidak berbeda dari kebiasaan anak menuntut ilmu pada masanya. Ahmad Amin memberikan gambaran pendidikan anak pada zaman Abbasyiah bahwa pada umumnya anak-anak bermula dengan belajar membaca, menulis, mempelajari Al-Quran dasar-dasar bahasa Arab, tata bahasa Arab (nahwu) dan 'arudh (ilmu membaca dan membuat syair). Mata pelajaran-mata pelajaran dasar tersebut diberikan di surau; di kalangan keluarga yang berada dimana guru didatangkan ke rumahnya untuk diberikan les privat kepada anak-anaknya. Setelah ilmu-ilmu dasar itu diselesaikan, kemudian anak-anak diberikan pelajaran ilmu fiqih, hadits, sejarah (khususnya sejarah Arab, Parsi dan India) dan matematika. Selain itu diberikan pula macam-macam ilmu praktis, seperti: musik, bermain catur dan furunsiah (semacam ilmu kemiliteran).

Pengetahuan Maskawaih yang amat menonjol dari hasil banyak membaca buku tentang sejarah, filsafat dan sastra. Hingga saat ini nama Maskawaih dikenal terutama sekali dalam keahliannya sebagai sejarawan dan filosof. Sebagai filosof, Maskawaih memperoleh sebutan *Bapak Etika Islam*, karena Maskawaihlah yang mula-mula mengemukakan teori etika dan sekaligus menulis buku tentang etika.<sup>131</sup>

## **B. Karya Tulis Ibnu Maskawaih**

Beberapa karyanya yang terekam oleh para penulis (sejarawan) di antaranya adalah:

1. *Al-Fauz al-Akbar*;
2. *Al-Fauz al-Ashgar*;
3. *Tajarih al-Umam* (sebuah sejarah tentang banjir besar yang ditulisnya pada tahun 369 H/979 M);
4. *Uns al-Farid* (koleksi anekdot, sya'ir, pribahasa, dan kata-kata hikmah);
5. *Tartib al-Sa'adah* (tentang akhlak dan politik);
6. *Al-Mustada* (sya'ir-sya'ir pilihan);
7. *Jawidan Khirad* (koleksi ungkapan bijak);
8. *Al-Jami'*;
9. *Al-Syi'ar* (tentang tingkahlaku kehidupan);
10. *On the Simple Drugs* (tentang kedokteran);
11. *On the Composition of the bajats* (seni memasak);
12. *Kitab al-Asyribah* (tentang minuman);
13. *Tahdzib al-Akhlaq* (tentang akhlak);

<sup>130</sup> M.M. Syarif, MA., *Para Filosof Muslim*, Mizan, Bandung, cet IV, 1992.

<sup>131</sup> Of cit, Drs. H. A. Mustofa, hal 168



14. *Risalah fi al-Lazzah wa al-Alam fi Jauhar al-Nafs*;
15. *Ajwibah wa As'ilah fi al-Nafs wa al-'Aql*;
16. *Al-Jawab fi al-Masa'il al-Tsalats*;
17. *Risalah fi Jawab fi Su'al Ali abn Muhammad Abu Hayyan al-Shufi fi Haqiqat al-'Aqli*; dan
18. *Thaharah al-Nafs*.<sup>132</sup>

Muhammad Baqir Ibn Zain al-Abidin al-Hawanshari mengatakan bahwa ia juga menulis beberapa risalah pendek dalam Bahasa Parsi. Mengenai urutan karya-karyanya, kita hanya tahu dari Miskawaih sendiri bahwa *Fauz al-Akbar* ditulis setelah *Fauz al-Asghar*, dan *Tahdzib al-Akhlak* ditulis setelah *Tartib as-Saa'dah*.<sup>133</sup>

### C. Filsafat Ibnu Maskawaih

Maskawaih membedakan antara pengertian hikmah (kebijaksanaan, wisdom) dan falsafah (filsafat). Menurutny, hikmah adalah keutamaan jiwa yang cerdas (*aqilah*) yang mampu membedakan (*mumayyiz*). Hikmah adalah: bahwa engkau mengetahui segala yang ada (*Al-Maujudat*) sebagai adanya. Atau jika engkau mengetahui perkara-perkara Ilahiah (ketuhanan) dan perkara-perkara insaniah (kemanusiaan), dan hasil dari pengetahuan engkau mengetahui kebenaran-kebenaran spiritual (*ma'qulat*) dapat membedakan mana yang wajib dilakukan dan mana yang wajib ditinggalkan. Maskawaih hanya membagi filsafat menjadi dua bagian; bagian teori dan bagian praktis, bagian teori merupakan kesempurnaan manusia yang mengisi potensinya untuk dapat mengetahui segala sesuatu, hingga dengan kesempurnaan ilmunya itu pikirannya benar, keyakinannya benar dan tidak ragu-ragu terhadap kebenaran. Sedangkan bagian praktis merupakan kesempurnaan manusia mengisi potensinya untuk melakukan perbuatan-perbuatan moral. Dan akhir dari kesempurnaan moral adalah sampai dapat mengatur hubungan antar sesama manusia hingga tercipta kebahagiaan hidup bersama.<sup>134</sup>

#### 1. Filsafat Ketuhanan

Tuhan menurut Ibnu Maskawaih, adalah zat yang tidak berjisim, azali, dan pencipta. Tuhan Esa dalam segala aspek. Ia tidak terbagi dan tidak mengandung kejamakan dan tidak satupun yang setara denggan-Nya. Ia ada tanpa diadakan dan ada-Nya tidak bergantung kepada yang lain. Sementara yang lain membutuhkan-Nya. Tampaknya pemikiran Ibnu Maskawaih ini sama dengan pemikiran Al-Farabi dan Al-Kindi. Ibnu Maskawaih menyatakan, Tuhan adalah zat yang jelas dan zat yang tidak jelas. Dikatakan jelas bahwa ia adalah yang hak (benar). Yang benar adalah terang. Dikatakan

<sup>132</sup> Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta, cet IV, 2005, hal 58.

<sup>133</sup> M.M Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan 1985) hal 85

<sup>134</sup> Of cit, Drs. H. A. Mustofa, hal 169.

tidak jelas karena kelemahan akal pikiran kita untuk menangkap-Nya, disebabkan banyak dinding-dinding atau kendala kebendaan yang menutupi-Nya. Pendapat ini bisa diterima karena wujud manusia berbeda dengan wujud Tuhan.

Miskawaih berkesimpulan bahwa karena tidak ada jalan rasional untuk memahami Tuhan, kita harus mengikuti petunjuk-petunjuk agama dan pandangan-pandangan umum komunitas religius. Ia sangat peduli pada penyelarasan pandangan filosofis dengan pandangan religius mengenai sifat dasar dunia, sehingga ia tidak menemukan adanya masalah dalam menyatukan pandangan bahwa Tuhan menciptakan dunia dari ketiadaan dengan gagasan emanasi terputus neoplatisme.<sup>135</sup>

Segala sesuatu di alam ini ada gerakan. Gerakan tersebut merupakan sifat (nature) bagi alam yang menimbulkan perubahan pada sesuatu dari bentuknya semula. Ini sebagai bukti tentang adanya pencipta alam. Pendapatnya ini didasarkan pada pemikiran Aristoteles bahwa segala sesuatu selalu dalam perubahan yang mengubahnya dari bentuk semula. Sebagai filosof religius sejati, Ibnu Maskawaih menyatakan, alam semesta diciptakan Allah dari tiada menjadi ada karena penciptaan dari bahan yang sudah ada tidak ada artinya. Disinilah letak persamaan pemikirannya dengan Al-Kindi dan berbeda dari Al-Farabi (Allah menciptakan alam dari materi yang sudah ada).

Sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Maskawaih juga menganut paham emanasi, yakni Allah menciptakan alam secara pancaran. Namun, emanasinya berbeda (bertentangan) dengan emanasi Al-Farabi. Menurutnya entitas pertama yang memancarkan dari Allah ialah 'Aql Fa'al (Akal aktif). Akal Aktif ini tanpa perantara sesuatu pun. Ia Qadim, sempurna dan tidak berubah. Dari akal aktif ini timbullah jiwa dan dengan perantaraan jiwa pula timbullah planet (*al-falak*).<sup>136</sup> Pelimpahan atau pemancaran yang terus menerus dari Allah dapat memelihara tatanan di alam ini. Andaikan Allah menahan pancaran-Nya, maka akan terhenti kemaujudan alam ini.

Teorinya tentang perubahan yang terjadi pada alam menyebutkan bahwa tiap-tiap bentuk yang berubah digantikan oleh bentuk yang baru. Dalam pertukaran bentuk yang satu ke bentuk yang lainnya itu, Maskawaih mengatakan bahwa bentuk yang lama menjadi tiada. Demikian pula selanjutnya, jika bentuk ke dua ini digantikan dengan bentuk ke tiga, maka bentuk ke dua menjadi tiada dan seterusnya. Dengan demikian terjadilah ciptaan terus-menerus, dari satu generasi ke generasi yang lain, dan tiap-tiap ciptaan yang baru berasal dari tiada. Dengan kata lain, Ibnu Maskawaih berpendapat bahwa Tuhan menjadikan alam ini secara emanasi dari tiada (*exnihilo*) menjadi ada.

Meskipun Maskawaih menetapkan bahwa alam diciptakan Tuhan dari tiada, tetapi ia pun menganut teori emanasi Neo-Platonisme, yang

<sup>135</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia 2009) hal 114

<sup>136</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Terj. Mulyadhi Kartanegara, Pustaka Jaya, Jakarta, 1986, hal 266.

mengatakan bahwa terjadinya alam adalah dengan jalan melimpah dari Tuhan sebagai sumber pertama. Maskawaih mengatakan juga bahwa yang mula-mula melimpah dari Tuhan adalah akal pertama, yang oleh Maskawaih disebut Akal Aktif, berbeda dengan Al-Farabi dan Ibnu Sina yang mengatakan bahwa Akal-Aktif adalah Akal Kesepuluh. Dari akal pertama melimpah jiwa-jiwa sebagai limpahan kedua; dan limpahan adalah langit-langit.<sup>137</sup>

Untuk lebih jelasnya dapat dikemukakan perbedaan emanasi (pancaran) antara Ibnu Maskawaih dengan Al-Farabi sebagai berikut:

- a. Bagi Ibnu Maskawaih, Allah menjadikan alam ini secara emanasi dari tiada menjadi ada. Sementara menurut Al-Farabi alam dijadikan Tuhan dari sesuatu atau bahan yang sudah ada menjadi ada.
- b. Bagi Ibnu Maskawaih ciptaan Allah yang pertama ialah Akal Aktif. Sementara itu, bagi Al-Farabi ciptaan Allah yang pertama adalah akal Pertama dan akal aktif adalah akal yang kesepuluh.

Dari uraian di atas dapat ditegaskan bahwa dalam masalah pokok Ibnu Maskawaih sejalan dengan pemikiran Guru kedua, Al-Farabi. Akan tetapi, dalam penyelesaian masalah ini lebih cenderung kepada Al-Kindi dan teolog muslim. Sebagaimana Ikhwan Al-Shafa', Ibnu Maskawaih juga mengemukakan teori evolusi, yang menurutnya alam mineral, alam tumbuh-tumbuhan, alam hewan, dan alam manusia, merupakan suatu rentetan yang sambung-bersambung. Antara setiap alam tersebut jarak dan waktu yang sangat panjang. Transisi dari alam mineral ke alam tumbuh-tumbuhan terjadi melalui merjan. Dari alam tumbuh-tumbuhan ke alam hewan melalui pohon kurma dan dari alam hewan ke alam manusia melalui kera.<sup>138</sup>

## 2. Filsafat Jiwa

Jiwa, menurut Ibnu Maskawaih adalah *jauhar* rohani yang tidak hancur dengan sebab kematian jasad. Ia adalah kesatuan yang tidak terbagi-bagi. Ia akan hidup selalu. Ia tidak dapat diraba dengan panca indera karena ia bukan jisim dan bagian dari jisim.<sup>139</sup> Sebagaimana telah disebutkan di muka, Maskawaih mengatakan bahwa jiwa berasal dari limpahan Akal Aktif. Jiwa bersifat rohani, suatu substansi yang sederhana yang tidak dapat diraba oleh salah satu panca indera. Jiwa tidak bersifat material dibuktikan oleh Maskawaih dengan adanya kemungkinan jiwa dapat menerima gambaran-gambaran tentang banyak hal yang bertentangan satu dengan yang lain. Misanya, jiwa dapat menerima gambaran konsep putih dan hitam dalam waktu yang sama, sedangkan materi hanya dapat menerima dalam satu waktu putih atau hitam saja. Jiwa dapat menerima gambaran segala sesuatu, baik yang inderawi maupun yang spiritual.

---

<sup>137</sup> Of cit, Drs. H. A. Mustofa, hal 171.

<sup>138</sup> Prof. Dr. H. Sirajuddin Zar, M.A., *Filsafat Islam (Filosof dan filsafatnya)*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2007, hal 131.

<sup>139</sup> Ibid, Prof. Dr. H. Sirajuddin Zar, M.A. hal 133.

Daya pengenalan dan kemampuan materi bahkan dunia materi semuanya tidak akan sanggup memberi kepuasan kepada jiwa, karena hal-hal spiritual juga menjadi kerinduan jiwa. Lebih dari itu, di dalam jiwa terdapat daya pengenalan akal yang tidak didahului pengenalan dengan pengenalan inderawi. Dengan daya pengenalan akal itu, jiwa mampu membedakan antara yang benar dan tidak benar berkaitan dengan hal-hal yang diperoleh pancaindera. Perbedaan itu dilakukan dengan jalan membanding-bandingkan obyek-obyek inderawi yang satu dengan yang lain dan membeda-bedakannya. Dengan demikian jiwa bertindak sebagai pembimbing pancaindera dan membetulkan kekeliruan-kekeliruan yang dialami pancaindera.

Maskawaih menonjolkan kelebihan jiwa manusia atas binatang dengan adanya kekuatan berpikir yang menjadi sumber pertimbangan tingkah laku, yang selalu mengarah kepada kebaikan. Menurut Maskawaih, jiwa manusia mempunyai tiga kekuatan yang bertingkat-tingkat. Dari tingkat yang paling rendah disebutkan urutannya sebagai berikut:

1. *An-Nafs al-bahimiyah* (nafsu kebinatangan) yang buruk
2. *An-Nafs al-sabu'iah* (nafsu binatang buas) yang sedang
3. *An-Nafs an-nathiqah* (jiwa yang cerdas) yang baik

Atas dasar adanya tiga macam kekuatan jiwa manusia tersebut dapat disebutkan adanya tiga macam keutamaan cabang yang berpokok pada keutamaan-keutamaan dasar itu. Dengan demikian, keutamaan-keutamaan jiwa itu ada empat macam yaitu *hikmah* (wisdom), *'iffah* (kesucian), dan *'adalah* (keadilan). Kebijakan adalah keutamaan jiwa cerdas. Kesucian adalah keutamaan nafsyu sahwat; keutamaan lahir jika manusia dapat menyalurkan syahwatnya sejalan dengan pertimbangan akal yang sehat, hingga ia bebas dari perbudakan syahwatnya. Keberanian adalah keutamaan jiwa *ghadabiyah* (*sabu'iyah*); keutamaan ini akan timbul apabila manusia dapat menundukkannya kepada jiwa *nathiqah* dan menggunakannya sesuai dengan tuntunan akal sehat. Keadilan adalah keutamaan jiwa yang terjadi dari kumpulan tiga macam keutamaan tersebut di atas.

Maskawaih menyebutkan adanya keutamaan lain selain empat macam keutamaan moral tersebut, yaitu keutamaan jiwa yang lebih sesuai dengan ketinggian martabat jiwa, yaitu berusaha memiliki pengetahuan, dan kesempurnaan jiwa yang sebenarnya dengan pengetahuan dan bersatu dengan Akal Aktif. Jelas Maskawaih memperoleh dari Socrates yang mengatakan bahwa keutamaan adalah pengetahuan dan dari Neo-Platonisme yang mengatakan bahwa puncak keutamaan adalah bersatu dengan Akal Aktif, selanjutnya meningkat terus hingga bersatu dengan Tuhan.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Drs. H. A. Mustofa, *Filsafat Islam*, Pustaka Setia, Bandung, 2007 hal 179.

Manusia menjadi manusia yang sebenarnya jika memiliki jiwa yang cerdas. Dengan jiwa yang cerdas itu, manusia terangkat derajatnya, setingkat malaikat, dan dengan jiwa yang cerdas itu pula manusia dibedakan dari binatang. Sehubungan dengan kualitas dari tingkatan-tingkatan jiwa yang tiga macam tersebut, Maskawaih mengatakan bahwa jiwa yang rendah atau buruk (nafsu kebinatangan) mempunyai sifat-sifat ujub, sombong, pengolok-olok, penipu dan hina dina. Sedangkan jiwa yang cerdas mempunyai sifat-sifat adil, harga diri, berani, pemurah, benar dan cinta.<sup>141</sup>

Terhadap kaum materialis ia membuktikan adanya roh dengan dasar bahwa pada diri manusia terdapat sesuatu yang memberi tempat bagi perbedaan dan bahkan pertentangan bentuk dalam waktu yang bersamaan. Akan tetapi sesuatu itu tidak dapat berupa materi, karena materi hanya menerima satu bentuk dalam waktu tertentu. Roh menyerap hal-hal sederhana dan kompleks, yang ada dan yang tidak ada, yang dirasakan dan yang terpikirkan. Roh tidak memiliki unsur, unsur-unsur hanya ada pada materi. Mengenai keabadian roh, Maskawaih mengacu pada pendapat Plato yang mengatakan bahwa esensi roh adalah gerak, sedangkan gerak adalah kehidupan roh. Selanjutnya Maskawaih menyatakan bahwa "gerak ini terdiri atas dua macam: pertama, gerak ke arah intelegensi, dan kedua gerak ke arah materi. Yang pertama diterangi, sedangkan yang kedua menerangi. Akan tetapi gerak ini kekal dan tidak di dalam ruang, dan oleh karena itu ia tidak berubah. Melalui gerak pertama roh mendekati intelegensi, yang merupakan ciptaan pertama, sedangkan lewat gerak kedua, ia keluar dari dirinya. Karena itu, roh lebih mendekati Tuhan melalui gerak pertama dan menjauh lewat gerak kedua. Yang pertama membawa keselamatan dirinya, sedangkan yang kedua membawa kebinasaan."<sup>142</sup>

Dalam membicarakan berbagai penyakit jiwa Maskawaih menyinggung masalah takut mati yang banyak dialami orang pada umumnya. Adanya kematian ini merupakan bukti keadilan Tuhan terhadap hamba-Nya. Sekiranya orang-orang terdahulu tidak mati, niscaya eksistensi manusia tidak akan kita alami seperti sekarang ini: sekiranya manusia kekal tidak mati, niscaya orang-orang yang mendahului ada dan kita masih kekal juga, yang dengan makin bertambahnya jumlah manusia secara turun temurun, maka akan berakibat sesaknya bumi dan bahkan tidak akan bisa menampungnya. Atas dasar inilah kematian itu pasti akan terjadi pada setiap makhluk hidup termasuk manusia. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk takut mati. Rasa takut semacam itu akan mengganggu ketentraman dan kebahagiaan hidup.

Takut mati yang merupakan penyakit jiwa itu dapat terjadi karena adanya sebab-sebab sebagai berikut:

1. Tidak mengetahui hakikat kematian.
2. Tidak mengetahui kesudahan jiwa.

<sup>141</sup> Ibid, Drs. H. A. Mustofa, hal 173.

<sup>142</sup> M. M Syarif, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1985) hal 89

3. Tidak mengetahui kekekalan jiwa.
4. Mempunyai sangkaan bahwa kematian itu merupakan sakit yang amat berat, melebihi pedihnya sakit yang mendahuluinya.
5. Adanya kebingungan, karena tidak tahu apa yang akan dialaminya setelah mati.
6. Karena adanya rasa berat untuk bercerai dengan yang disenanginya, yaitu keluarga, anak, harta benda dan kenikmatan-kenikmatan duniawi lainnya.

Adapun tentang balasan di akhirat, sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Maskawaih juga menyatakan bahwa jiwalah yang akan menerima balasan (kebahagiaan dan kesengsaraan) di akhirat. Karena menurutnya, kelezatan jasmaniyah bukanlah kelezatan yang sebenarnya.<sup>143</sup>

### 3. Filsafat Kenabian (An-Nubuwwah)

Sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Maskawaih juga menginterpretasikan kenabian secara ilmiah. Usahanya ini dapat pula memperkecil perbedaan antara nabi dan filosof dan memperkuat hubungan dan keharmonisan antara wahyu dan akal. Menurut Ibnu Maskawaih, nabi adalah seorang muslim yang memperoleh hakikat-hakikat atau kebenaran karena pengaruh Akal Aktif atas daya imajinasinya. Hakikat-hakikat atau kebenaran seperti ini diperoleh pula para filosof. Perbedaannya hanya terletak pada teknik memperolehnya. Filosof mendapatkannya kebenarannya tersebut dari bawah ke atas, yakni dari daya inderawi menaik ke daya khayal dan menaik lagi ke daya berpikir yang dapat berhubungan dan menangkap hakikat-hakikat atau kebenaran dari Akal Aktif. Sementara itu, nabi mendapatkan kebenaran diturunkan langsung dari atas ke bawah, yakni dari Akal Aktif langsung kepada nabi sebagai rahmat Allah. Dari itu, sumber kebenaran yang diperoleh nabi dan filosof adalah sama, yaitu akal aktif.<sup>144</sup>

Tujuan Ibnu Miskawih mengenai uraian di atas, tak lain untuk merekonsiliasikan antara filsafat dan agama. Menurutnya keduanya mesti serasi karena sumber keduanya sama yakni akal aktif (*akal fa'al*). Meskipun demikian bukan berarti dalam agama tidak perlu adanya nabi, karena melalui nabi dan wahyulah manusia dapat mengetahui hal-hal yang bermanfaat yang akan membawa manusia kepada kebahagiaan.

Pemikiran ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Al-Farabi sebelumnya. Penjelasan di atas dapat dijadikan petunjuk bahwa Ibnu Maskawaih berusaha merekonsiliasikan antara agama dan filsafat, dan keduanya mesti cocok dan serasi, karena sumber keduanya sama. Justru itulah filosof adalah orang yang paling cepat menerima dan mempercayai apa yang dibawa nabi karena nabi membawa ajaran yang tidak bisa ditolak akal

<sup>143</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, hal 134, lihat juga Muhammad Yusuf Musa *Falsafah Al-Akhlak Fi Al-Islam*, (Kairo: Darl Maa'rif) hal, 70.

<sup>144</sup> Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-akhlaq fi al-Islam*, Dar al-A'arif, Kairo 1945, hal 70.

dan tidak pula bertentangan dengannya. Ajaran yang dibawa para nabi ini, tidak dapat diketahui manusia kecuali oleh para filosof. Dengan kata lain, tidak dapat ditangkapi semua lapisan masyarakat.

Persamaan antara nabi dan filosof, bagi Ibnu Miskawaih, adalah dalam mencapai kebenaran, bukan persamaan keduanya dalam tingkatan, kemuliaan, dan kemaksuman.<sup>145</sup>

#### 4. Filsafat Moral (Akhlak)

Kontribusi Miskawaih yang terbesar dalam kajian filsafat Islam adalah tentang filsafat moral atau akhlak. Keberhasilan Miskawaih dalam menyusun filsafat moral, mengantarkan Miskawaih pada jajaran filosof muslim ternama, dengan mendapat gelar sebagai Bapak Etika Islam. Miskawaih dikenal juga sebagai Guru Ketiga (*Al-mu'alim Al-Tsalis*), setelah Al-Farabi yang digelar Guru Kedua (*Al-Mu'alim Al-Tsani*). Sedangkan yang dipandang sebagai Guru Pertama (*Al-Mu'alim Al-Awwal*) adalah Aristoteles).<sup>146</sup> Pemikiran-pemikiran Miskawaih ihwal akhlak atau etika secara gamlang ditulis dalam sebuah karya monumentalnya yaitu kitab *Thdzibul Al-Akhlak wa Tathhir Al-Araq* (pendidikan budi dan pembersihan watak). Kontruksi teori etika versi Miskawaih tidak seluruhnya utuh bersumber dari pemikiran Miskawaih sendiri, karena pemikiran-pemikiran Miskawaih tentang teori etika bersumber juga dari filsafat Yunani, peradaban Persia, dan ajaran syariat Islam. Walaupun demikian, sebetulnya pemikiran Miskawaih sendiri yang lebih dominan dalam menyusun teori etika tersebut. Oleh sebab itu, keistimewaan yang menarik dalam tulisannya ialah pembahasan yang didasarkan pada ajaran Islam (al-Qur'an dan Hadis) dan dikombinasikan dengan pemikiran yang lain sebagai pelengkap, seperti filsafat Yunani Kuno dan pemikiran Persia. Yang dimaksud dengan pelengkap ialah sumber lain baru diambilnya, apabila sejalan dengan ajaran Islam, dan sebaliknya ia tolak jika tidak demikian.<sup>147</sup>

Menurut Ibnu Miskawaih, moral (*akhlak*) adalah suatu sikap mental (*halun li al-nafs*) yang mengandung daya dorong untuk berbuat tanpa berpikir dan pertimbangan.<sup>148</sup> Dengan demikian sikap mental yang mewujudkan menjadi perbuatan itu, merupakan perbuatan spontanitas. Sikap mental ini terbagi dua; ada yang berasal dari watak dan ada pula yang berasal dari kebiasaan dan latihan. Oleh sebab itu, sangatlah penting menegakkan akhlak yang benar dan sehat, sebab dengan landasan yang demikian, akan melahirkan perbuatan-perbuatan baik tanpa ada kesulitan.

Akhlak tidak bersifat natural atau pembawaan, tetapi hal itu perlu diusahakan, perubahannya dapat dilakukan secara bertahap. Akhlak yang terpuji bisa dicapai dengan belajar dan latihan, terutama untuk generasi

<sup>145</sup> Badim al-Jisr, *Qishshat al-Iman, Dar al-Andalus*, Beirut 1963, hal 57.

<sup>146</sup> Mustofa, *Filsafat Islam*, Pustaka Setia, 2007 hal 176

<sup>147</sup> Sirojuddin Zar, *Filsafat Islam dan Filosofnya*, Raja Grafindo Persada, Jakarta 2004, hal 135. Lihat juga Muhammad Aimn, *Zuhr Al-Islam* juz II, Beirut Dar Al-Kitab Al-Araby 1969, hal 177 dan 180.

<sup>148</sup> Muhammad Yusuf Musa, *falsafah al-akhlak fi al-Islam*, Muassasat al-Khaniji, Kairo, 1963, hal 81.

muda mereka harus membiasakan selalu berbuat baik, mencari kebaikan dan sebagainya. Akhlak terpuji sebagai manifestasi dari watak tidak banyak dijumpai. Yang terbanyak dijumpai dikalangan manusia adalah mereka yang memiliki sifat-sifat yang kurang terpuji (*asyrar*). Karena itu, kebiasaan atau latihan-latihan dan pendidikan dapat membantu seseorang untuk memiliki sifat-sifat terpuji tersebut, sebaliknya juga akan membawa orang kepada sifat-sifat tercela.

Ibnu Maskawaih menolak pendapat sebagian pemikir Yunani yang mengatakan akhlak yang berasal dari watak tidak mungkin berubah. Oleh Ibnu Maskawaih ditegaskan kemungkinan perubahan akhlak itu terutama melalui pendidikan. Dengan demikian, dijumpai di tengah masyarakat ada orang yang memiliki akhlak yang dekat kepada malaikat dan ada pula yang lebih dekat kepada hewan.<sup>149</sup>

Kesempurnaan seseorang dapat dicapai melalui dua macam: pertama, kesempurnaan teoritis, dan kedua, kesempurnaan praktis. Dengan kesempurnaan yang pertama, ia akan memperoleh pengetahuan yang sempurna. Sedangkan kesempurnaan yang kedua, ia akan memperoleh kepribadian yang sempurna. Miskawih juga menggambarkan bahwa manusia mempunyai tiga pembawaan: yang tertinggi adalah akal, yang terendah adalah nafsu, dan di antara keduanya terletak keberanian. Dengan demikian, kesempurnaan manusia terutama bergantung kepada jiwa rasional.

#### a. Pandangan Maskawaih tentang pendidikan akhlak

Teori pendidikan versi Miskawih didasarkan pada teori pendidikan Aristoteles yang menekankan segi intelektual, kejiwaan, dan pendidikan moral yang ditujukan pada upaya melahirkan manusia yang baik menurut pandangan masyarakat agar mencapai kebahagiaan hidup yang abadi. Ilmu pengetahuan adalah dasar tumbuhnya kepribadian yang baik dan akar seluruh kebaikan adalah ilmu pengetahuan, dengan itu manusia akan mencapai tingkat kesempurnaan. Dalam hal ini Maskawaih lebih menekankan pada kemampuan intelektual.

Pandangan Miskawih tentang konsep pendidikan anak, bahwa kehidupan utama pada anak-anak memerlukan dua syarat, syarat kejiwaan dan syarat sosial. Syarat pertama tersimpul dalam menumbuhkan watak cinta kebaikan, yang dapat dilakukan dengan mudah pada anak-anak yang berbakat baik, dan dapat dilatih dengan membiasakan diri pada anak-anak yang tidak berbakat untuk cenderung kepada kebaikan. Syarat kedua dapat dicapai dengan cara memilihkan teman-teman yang baik, menjauhkan dari pergaulan dengan teman-temannya yang berperangai buruk. Amat berpaedah menjauhkan anak-anak dari lingkungan keluarganya sehari-hari pada saat-saat tertentu, dan memasukan mereka ke lingkungan lain yang lebih kondusif dalam menumbuh-kembangkan rasa percaya diri pada

---

<sup>149</sup> Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta, cet IV, 2005, hal 61.



dirinya.<sup>150</sup> Berdasarkan deskripsi di atas, Dalam masalah konsep pendidikan, Miskawih melakukan pengkondisian terhadap watak yang berupa bawaan manusia sejak lahir. Selain itu Miskawih juga melakukan pengkondisian terhadap lingkungan. Dengan demikian, konsep pendidikannya sejalan dengan para penganut teori kovergensi, yang menyatakan bahwa perkembangan manusia itu ditentukan oleh faktor bawaan dan lingkungan.

Nilai-nilai keutamaan pada anak-anak yang harus menjadi perhatian adalah yang mencakup aspek jasmani dan rohaninya. Mengenai keutamaan jasmani harus diperhatikan makanannya, kegiatannya, dan istirahatnya. Makanan hendaknya bertujuan untuk kesehatan bukan kenikmatan. Diutamakan makanan sederhana tetapi memenuhi kesehatan. Kegiatan-kegiatan itu akan memupuk *garizah* (instink), memelihara kesehatan, menghilangkan kemalasan, mencegah kebodohan, menumbuhkan semangat dan membersihkan jiwa. Istirahat perlu diperhatikan pula, dengan membiasakan tidak banyak tidur dan tidak menggunakan tempat tidur yang mewah dan cenderung kepada kenikmatan. Nilai-nilai keutamaan rohani juga perlu mendapat perhatian ekstra. Mula-mula harus ditumbuhkan rasa cinta kepada kehormatan, percaya pada diri sendiri dan mempercerdas diri dengan dengan banyak hapalan. Anak-anak harus dijauhkan dari bacaan-bacaan yang destruktif bagi perkembangan kejiwaannya. Maskawaih juga memandang bahwa diam atau tidak banyak bicara merupakan suatu hal yang positif, dan supaya dijauhkan dari kebiasaan berkata kotor atau tidak pantas.<sup>151</sup>

Dengan demikian, implementasi pendidikan dalam pandangan Maskawaih sesungguhnya diproyeksikan pada pembinaan akhlak mulia peserta didik, dengan harapan peserta didik mampu memiliki akhlak mulia sebagaimana yang di contohkan oleh Rasulullah saw. Pun halnya seorang pendidik juga memiliki kewajiban untuk membina akhlak peserta didik, hal ini sejalan dengan misi Nabi, sebagaimana Nabi bersabda:

أَنَا بَعْتُ لَأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ

Artinya: *Tidaklah aku di utus kedunia ini kecuali untuk menyempurnakan akhlak*

#### b. Kebahagiaan

Maskawaih membedakan antara *al-khair* (kebaikan) dan *al-sa'adah* (kebahagiaan). Kebaikan menjadi tujuan semua orang; kebaikan umum bagi seluruh manusia dalam kedudukan sebagai manusia. Sedangkan kebahagiaan adalah kebaikan bagi seseorang, tidak bersifat umum, tetapi relative bergantung kepada orang per orang. Dengan demikian, kebaikan mempunyai identitas tertentu, sedangkan kebahagiaan berbeda-beda bergantung

<sup>150</sup> Muhammad Yusuf Musa, *falsafah al-akhlaq fi al-Islam*, Muassasat al-Khaniji, Kairo, 1963, hal 342.

<sup>151</sup> H. Mustofa, *Filsafat Islam*, Pustaka Setia, Bandung, hal 182

kepada orang-orang yang berusaha memperolehnya. Menurut Maskawaih, kebahagiaan tertinggi itu tidak lain adalah kebijaksanaan yang menghimpun dua aspek yaitu aspek teoretis yang bersumber kepada kontinuitas pikir akan hak-hak wujud, dan aspek praktis yang berupa keutamaan jiwa yang mampu melahirkan perbuatan yang baik. Para Nabi diutus Tuhan tiada lain hanyalah untuk menyampaikan ajaran Syariat yang memerintahkan untuk memperoleh keutamaan dan menjauhi keburukan-keburukan. Dalam usaha mencapai kebahagiaan, manusia selalu memerlukan pedoman syariat yang memberikan petunjuk dan meluruskan jalan mencapai kebijaksanaan, guna mengatur dirinya sendiri sampai akhir hayatnya.<sup>152</sup>

Miskawaih sebagaimana Aristoteles, mengelompokkan kebahagiaan, tetapi menambahkannya secara lebih terperinci, yang mungkin diambil dari komentar Porphyry. Pengelompokan ini terdiri atas; (1) kesehatan, (2) kekayaan, (3) kemashuran dan kehormatan, (4) keberhasilan dan (5) pemikiran yang baik. Setelah memaparkan ajaran Aristoteles tentang kebahagiaan, Miskawaih menyodorkan pendapat-pendapat Hypocrates, Phytagoras, Plato, kaum Stoa, dan beberapa dokter yang percaya bahwa tubuh adalah bagian dari manusia dan bukan alat bagi manusia; Karena itu, kebahagiaan ruh tidak akan lengkap bila tidak disertai kebahagiaan tubuh.

Miskawaih membahas doktrin-doktrin yang berlainan dan menyimpulkan dengan mengatakan bahwa kita mesti menolak ajaran yang mengatakan bahwa kebahagiaan hanya diperoleh setelah mati, dan menekankan bahwa hal itu dapat pula dicapai di dunia ini. Kebahagiaan tidak dapat dicapai kecuali dengan mengupayakan kebahagiaan di dunia dan di akhirat.<sup>153</sup> Namun, pada akhirnya sebagai seorang religus sejati ia lebih memilih mengutamakan kebahagiaan akhirat, karena hal itu lebih mulia, dan lebih tinggi derajatnya di banding kebahagiaan kehidupan di dunia. Walaupun demikian adanya, bahwa kebahagiaan akhirat lebih tinggi dan mulia, hal itu semua tidak akan pernah tercapai jika mengabaikan kebahagiaan dunia.

#### c. Cinta dan persahabatan

Maskawaih memberikan perhatian khusus kepada cinta sebagai salah satu unsur dari etika. Cinta menurutnya ada dua macam; cinta kepada Allah dan cinta kepada manusia, terutama cinta murid kepada gurunya. Cinta yang tinggi nilainya adalah cinta kepada Allah, tetapi cinta tipe ini hanya dapat dicapai oleh sedikit orang. Cinta kepada sesama manusia ada kesamaan antara cinta anak kepada orang tua dan cinta murid kepada guru, tetapi cinta murid kepada guru dipandang lebih mulia dan lebih berperanan. Guru adalah bapak rohani bagi murid-muridnya. Gurulah yang mendidik murid-muridnya untuk dapat memiliki keutamaan yang sempurna. Kemuliaan guru terhadap

---

<sup>152</sup> Ibid, H.A. Mustofa, *Filsafat Islam*, hal 180.

<sup>153</sup> MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, hal 92-93

muridnya ibarat kemuliaan rohani terhadap jasmani.<sup>154</sup> Dengan demikian, guru merupakan penunjuk jalan terhadap tindakan kearifan, bentuk kehidupan yang penuh berkah, menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.

Kajian lain yang disuguhkan Miskawaih tentang etika ini terkait dengan *human relation ethic* yakni etika membangun hubungan seseorang dengan orang lain. Hubungan erat yang baik itu terpancar dalam bentuk persahabatan (*brotherhood*). Persahabatan secara umum, merupakan hal paling suci dan bermanfaat bagi manusia. Penghianat lebih jahat daripada pemalsu uang. Orang yang baik adalah sahabat bagi dirinya sendiri, dan yang lain juga teman baginya, ia tidak mempunyai musuh kecuali orang yang jahat. Orang yang bahagia adalah orang yang mempunyai sahabat dan berusaha agar dirinya bermanfaat bagi mereka. Miskawaih mengutip pendapat Aristoteles yang menyatakan bahwa manusia itu membutuhkan teman dalam kehidupannya, dalam keadaan baik ataupun buruk. Bahkan seorang raja pun memerlukan teman, karena ia tidak akan dapat mengetahui kebutuhan rakyatnya kecuali melalui teman-teman dekatnya, sebab mereka itu akan memberikan keterangan dan membantu perintah-perintahnya.<sup>155</sup>

Konsep Miskawaih tentang cinta dan persahabatan tersebut menjadi modal utama dalam menjalani hidup dan kehidupan ini. Nampaknya Miskawaih berusaha mewujudkan nuansa kehidupan yang harmoni, dengan mengedepankan kebersamaan, persatuan dan kesatuan, kekeluargaan, dan kedamaian.

## 5. Filsafat politik

Maskawaih menegaskan bahwa yang menjaga tegaknya Syariat Islam adalah Imam yang kekuasaannya seperti raja. Penguasa yang berpaling dari agama adalah penjajah (*inutaghallib*), tidak berhak disebut raja. Raja adalah pengawal utama aturan-aturan Tuhan dan menjaga agar mesyarakat tetap berpegang teguh kepada ajaran-ajaran Agama.

Oleh karenanya Maskawaih berpendapat bahwa antara agama dengan negara tidak bisa dipisahkan. Dikutipnya pendapat Azdsher (raja dan filosof bangsa Persia) yang mengatakan bahwa agama dan kerajaan ibarat dua saudara kembar atau dua sisi mata uang yang sama (*two side on the same coin*), yang satu tidak dapat sempurna tanpa yang lain. Agama merupakan landasan dasar, kerajaan adalah pengawalnya. Segala sesuatu tanpa landasan dasar akan mudah hancur, dan segala sesuatu tanpa pengawal akan sia-sia. Menurut raja yang berkuasa guna menjaga tegaknya agama, dan harus selalu waspada menjaga posisinya, melaksanakan tugasnya dengan sungguh-sungguh, tidak lengah, tidak mengejar kenikmatan pribadi, tidak mengejar kehormatan, dan kesenangan melainkan dengan jalan yang sah menurut agama.

---

<sup>154</sup> Op cit, H. A. Mustofa, hal 180.

<sup>155</sup> M.M Syarif, *Para Filosof Muslim*, off cit. hal 94

Raja yang melampaui batas kewenangan akan mengakibatkan kelemahan dan kerusakan. Kedudukan agama menjadi goyah. Rakyat akan hidup menuruti keinginan-keinginan nafsu syahwat mereka. Makin banyak orang yang berbuat sesuai syahwatnya, akhirnya kebahagiaan yang didambakan berbalik menjadi kesengsaraan, perselisihan, perpecahan, dan tujuan mulia ajaran syari'at tidak tercapai. Jika terjadi demikian, tibalah saatnya untuk diadakan perubahan pemimpin kerajaan, dan dicarikan imam yang sebenarnya, dan raja yang adil.

Maskawaih memperingatkan juga adanya raja-raja yang disebutkan oleh khalifah Abu Bakar Ash-Shiddiq dalam pidato penobatannya sebagai khalifah: *manusia yang paling sengsara di dunia dan akhirat adalah raja-raja*. Yang dimaksud adalah raja yang setelah berkuasa amat sayang membelanjakan harta yang dimiliki, tetapi amat tamak terhadap harta orang lain, dan hatinya selalu diliputi rasa ketakutan. Raja yang demikian selalu mengharapkan hilangnya kenikmatan pada orang fakir miskin dan menunjukkan rasa tidak senang kepada orang kaya, merasa bosan terhadap kemakmuran bersama. Raja yang demikian itu ibarat mata uang palsu dan fatamorgana yang menipu, lahirnya tampak pemberani tetapi batinnya pengecut.<sup>156</sup>

#### **D. Pengaruh pemikiran Ibnu Maskawaih terhadap filosof lainnya**

Bagaimanapun, orisinalitas pemikiran Miskawaih jelas sangat berpengaruh dan baik, selama masa hidupnya maupun sesudah matinya. Gaya sebagian karyanya, yang menggabungkan pemikiran abstrak dengan saran-saran praktis adalah gaya yang merangsang, memikat seluruh rentang pendengar yang berbeda dan sangat populer lama setelah ia meninggal.<sup>157</sup> Mawakailah terbukti memadukan Plato, Aristoteles, Neoplatonisme, Pythagoras, dan sebagainya bukan sekedar menunjukan kebiasaannya mengumpulkan berbagai teori, melainkan lebih sebagai usaha kreatif dalam menggunakan pendekatan-pendekatan yang berbeda untuk menyoroti isu-isu penting.<sup>158</sup>

Pemikiran Ibnu Maskawaih membawa pengaruh kepada filosof yang lainnya, salah satunya adalah Ibnu Sina, yang terkenal juga dengan ahli kedokteran, tetapi pengaruh pemikiran yang diadopsi dari Ibnu Maskawaih adalah tentang "Kenabian" yang mana Ibnu Sina juga berpendapat bahwa Nabi bertitik tolak dari tingkatan akal. Akal materiil sebagai yang terendah adakalanya dianugerahkan Tuhan kepada manusia yang besar lagi kuat, oleh Ibnu Sina dinamakan *Alhads* yaitu intuisi. Daya yang ada pada akal materi serupa ini berhubungan dengan akal aktif dan dengan mudah dapat menerima cahaya atau wahyu dari Tuhan. Akal serupa ini mempunyai

---

<sup>156</sup> Loc cit, Drs. H. A. Mustofa, hal 186.

<sup>157</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009) hal 122

<sup>158</sup> Dedi Supriyadi, *ibid*, hal 122-123

"*quwata qudsiyah*" yaitu bersifat suci, inilah bentuk akal tertinggi yang dapat diperoleh manusia, yaitu bentuk akal yang ada pada nabi-nabi.

Dari pemaparan pendapat Ibnu Sina di atas, dapat terlihat bahwa pemikiran tersebut dipengaruhi juga oleh pendapat Ibnu Maskawaih, yang berpendapat bahwa seorang nabi memiliki akal tertinggi yang bisa langsung berhubungan dan menangkap hakikat-hakikat kebenaran dari akal aktif. Dengan demikian, Nabi adalah orang yang membawa ajaran yang tidak bertentangan dengan akal sehingga bisa membawa atau mengantarkan kita kepada kebahagiaan di dunia ini maupun di akhirat kelak.

Pemikiran Ibnu Maskawaih banyak memberikan pengaruh pada pemikiran Al-Ghazali terutama tentang pembahasan proses penciptaan alam dan filsafat moral/akhlak. Bahkan definisi akhlak yang dilontarkan keduanya relatif sama. Namun di sisi lain, Ibnu Maskawaih menolak segala bentuk kehidupan *Al-mutawahhid* (pertapaan). Menurutnya, hal tersebut dapat menyebabkan terhambatnya syiar keagamaan, seperti shalat jamaah, haji, dan yang lainnya yang menyangkut kehidupan yang berhubungan dengan orang lain atau juga yang bersifat sosial. Sedangkan Al-Ghazali tidak menolak adanya pertapaan tersebut, karena pertapaan yang dilakukan itu bukan untuk menghindari kehidupan sosial, tetapi untuk merenungkan atau juga dapat disebut untuk introspeksi diri sehingga ada perubahan hidup yang lebih baik setelah melakukan pertapaan tersebut. Jadi bukan untuk menghindari dari kehidupan sosial dan membebaskan kebutuhan hidup kepada orang lain, dan juga bukan untuk menghalangi tercapainya kemajuan baik yang bersifat sosial maupun kebudayaan. Intinya, pertapaan yang dilakukan adalah pertapaan untuk merenungi dosa dalam diri, yang tujuannya adalah melahirkan suatu perubahan kehidupan yang lebih baik lagi tanpa mengesampingkan kehidupan sosial.



### A. Riwayat Hidup

Al-Ghazali mempunyai nama lengkap yaitu Abu Hamid bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazali (yang lebih dikenal dengan sebutan al-Ghazali). Ia lahir di kota kecil yang terletak di dekat Thus, Propinsi Khurasan, Republik Islam Irak pada tahun 450 H (1058 M.).<sup>159</sup> Ada juga yang mengatakan bahwa beliau lahir pada tahun 1056, 1050, 1059 M. Nama Al-Ghazali ini berasal dari *ghazzal*, yang artinya tukang pintal benang, karena pekerjaan ayah Ghazali adalah memintal benang wol.<sup>160</sup> Sedangkan Ghazali juga diambil dari kata *Ghazalah*, yaitu sebuah nama kampung kelahiran Al-Ghazali. Yang terakhir inilah yang banyak dipakai. Sehingga namanya pun dinisbatkan oleh orang kepada pekerjaan ayahnya, atau dinisbatkan kepada tempat kelahirannya.<sup>161</sup>

Orang tuanya gemar mempelajari ilmu tasawuf, karenanya ia (orang tuanya) hanya mau makan dari hasil usaha tangannya sendiri dari menenun wol. Ia juga terkenal pencinta ilmu dan selalu berdo'a agar anaknya kelak menjadi seorang ulama. Amat disayangkan ajalnya tak memberi kesempatan kepadanya untuk menyaksikan keberhasilan anaknya sesuai doanya<sup>162</sup>. Sebelum ayahnya meninggal, ia sempat menitipkan al-Ghazali kepada saudaranya yang bernama Ahmad, ia adalah seorang sufi, dengan bertujuan untuk dididik dan dibimbingnya dengan baik.

Sejak kecil Al-Ghazali dikenal sebagai anak yang senang menuntut ilmu pengetahuan. Karenanya, tidak heran jika sejak masa kanak-kanak, ia telah belajar dengan sejumlah guru di kota kelahirannya. Di antara gurugurunya pada waktu itu adalah Ahmad ibn Muhammad al-Radzikani. Kemudian di masa mudanya ia belajar di Nisyapur, juga di Khurasan, yang pada waktu itu merupakan salah satu pusat ilmu pengetahuan yang penting di dunia Islam.<sup>163</sup> Ia kemudian menjadi murid Imam al-Haramain al-Juwaini yang merupakan guru besar di Madrasah Al-Nizamiah Nisyapur. Al-Ghazali belajar mengenai teologi, hukum Islam, falsafat, logika, sufisme, dan ilmu-ilmu alam.<sup>164</sup> Al-Juwaini memprakarsai muridnya yang brilian ini ke dalam studi kalam, filsafat, dan logika. Perkenalan dengan teori dan praktek

<sup>159</sup> Sirajuddin, *Filsafat Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 155.

<sup>160</sup> Harun Nasution, *Falsafah dan mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 41.

<sup>161</sup> Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 77

<sup>162</sup> Al Rasyidin, dkk., *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), hlm. 85

<sup>163</sup> Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 67

<sup>164</sup> Ahmad Syadani, dkk., *Filsafat Umum*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997), hlm. 178.

mistisme adalah berkat jasa Al-Farmadzi (w.1084 M), seorang sufi terkemuka saat itu.<sup>165</sup>

Dengan kecerdasan dan kemauannya yang luar biasa, Al-Juwaini kemudian memberinya gelar *bahrum mughriq* (laut yang menenggelamkan). Al-Ghazali kemudian meninggalkan Naisabur setelah Imam al Juwaini meninggal dunia pada tahun 478 H (1085). Kemudian ia berkunjung kepada Nizam al Malik di kota Mu'askar.<sup>166</sup> Ia mendapat penghormatan dan penghargaan yang besar sehingga ia tinggal di kota itu selama 6 tahun. Pada tahun 1090 M ia diangkat menjadi guru di sebuah Nidzamiyah Baghdad. Pekerjaan itu dilaksanakannya dengan sangat berhasil. Selama di Baghdad, selain mengajar, ia juga memberikan bantahan-bantahan terhadap pikiran-pikiran golongan batiniah, ismailiyah, golongan filsafat, dll. Setelah mengajar di berbagai tempat, seperti di Baghdad, Syam, dan Naisaburi, akhirnya ia kembali ke kota kelahirannya di Thus pada tahun 1105 M.<sup>167</sup>

Empat tahun lamanya Al-Ghazali memangku jabatan tersebut, bergelimang dengan ilmu pengetahuan dan kemewahan duniawi. Di masa inilah dia banyak menulis buku-buku ilmiah dan filsafat. Tetapi keadaan yang demikian tidaklah selamanya menentramkan hatinya. Di dalam hatinya mulai timbul keraguan, pertanyaan-pertanyaan batinnya sering muncul; inikah ilmu pengetahuan yang sebenarnya? Inikah kehidupan yang dikasihi Allah? Inikah cara hidup yang diridhai Tuhan? Dengan mereguk madu dunia sampai ke dasar gelasnyanya. Berbagai macam pertanyaan timbul dari sanubarinya. Keraguan terhadap daya serap indera dan olahan akal betul-betul menyelimuti dirinya. Akhirnya ia menyingkir dari kursi kebesaran ilmiahnya di Baghdad menuju Makkah, kemudian ke Damaskus dan tinggal di sana sambil mengisolir diri untuk beribadah dan kontemplatif.<sup>168</sup>

Kesunyian khalawat di Damaskus mulailah tampak terang yakni jalan sufi. Ia tidak lagi mengandalkan akal semata-mata, tetapi di samping kekuatan akal ada lagi nur yang dilimpahkan Tuhan kepada para hamba-Nya yang bersungguh-sungguh menuntut kebenaran. Dari Damaskus ia kembali ke Baghdad dan seterusnya kembali ke kampungnya di Thus.<sup>169</sup> Di sini ia menghabiskan hari-harinya dengan mengajar dan beribadah sampai ia dipanggil Tuhan ke hadirat-Nya pada tanggal 14 Jumadil Akhir tahun 505 H (1111 M) dalam usia 55 tahun dengan meninggalkan beberapa anak

---

<sup>165</sup> Majid Fakhri; Sejarah Filsafat Islam; h : 304-305

<sup>166</sup> Al Rasyidin, dkk, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), hlm. 86

<sup>167</sup> *Ibid.*, hlm. 87

<sup>168</sup> Ahmad Syadali, dkk, *Filsafat Umum*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997), hlm. 179

<sup>169</sup> Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 67



perempuan. Dan ada juga mengatakan bahwa beliau meninggal pada usia 54 tahun.<sup>170</sup>

## B. Karya-karya Al-Ghazali

Setelah mempelajari beberapa filsafat baik filsafat Yunani maupun filosof Islam, Al-Ghazali mendapatkan argumen-argumen yang tidak kuat, bahkan banyak yang bertentangan dengan ajaran Islam. Sebab itulah Al-Ghazali menyerang argumen para filosof Yunani dan filsafat Islam dalam beberapa persoalan. Di antaranya Al-Ghazali menyerang dalil Aristoteles tentang azalnya alam. Pendapat para filosof yang mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui perincian pada alam, dan hanya mengetahui soal-soal yang besar saja, dan menentang argumen para filosof yang mengatakan kepastian hukum sebab akibat semata-mata, mustahil adanya penyelewengan dari hukum itu.<sup>171</sup>

Al-Ghazali diberi gelar kehormatan sebagai *Hujjat al-Islam* atas pembelaannya yang mengagumkan terhadap agama Islam, terutama terhadap kaum *bathiniyat* dan kaum filosof. Sosok Al-Ghazali mempunyai keistimewaan yang luar biasa seorang ulama, pendidik, ahli pikir dalam ilmunya, dan pengarang yang produktif. Karenanya statemen yang dikemukakan sarjana-sarjana Eropa (juga sebagian orang Islam) bahwa ia adalah muslim terbesar sesudah Muhammad saw memperkuat kebesaran nama yang disandangnya.<sup>172</sup> Pemaparan dan gaya bahasanya sangat menarik menjadikan dalil yang disajikan menjadi sangat kuat, sehingga setiap ilmu yang ditulis dapat dijadikan *hujjah*.

Karya tulisnya meliputi berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Dibawah ini merupakan beberapa warisan dari karya ilmiah yang paling besar pengaruhnya terhadap pemikiran umat Islam yaitu sebagai berikut:

- a. *Maqashid al-Falasifah* (tujuan-tujuan para filosof), sebagai karangan pertama dan berisi masalah-masalah filsafat.
- b. *Tahafut al-Falasifah* (kekacauan pikiran para filosof), buku ini dikarang pada saat jiwanya dilanda keragu-raguan di Baghdad. Al-Ghazali mengecam filsafat dan para filosof dengan keras.
- c. *Mi'yar al-Ilm* (kriteria ilmu-ilmu).
- d. *Ihya' Ulum al-Din* (menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama), buku ini merupakan karya yang terbesar dalam karyanya selama beberapa tahun dalam keadaan berpindah-pindah antara Damaskus,

<sup>170</sup> Ibid., hlm. 68

<sup>171</sup> Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 68

<sup>172</sup> Sirajuddin, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 79.

Yerusalem, Hijaz, dan Thus yang berisi panduan antara Fiqih, tasawuf, dan filsafat.

- e. *Al-Munqidz min al-Dhalal* (penyelamat dari kesesatan), buku ini merupakan sejarah perkembangan alam pikiran Al-Ghazali dan merefleksikan sikapnya terhadap beberapa macam ilmu serta jalan mencapai Tuhan.
- f. *Al-Ma'arif al-'Aqliyah* (pengetahuan yang rasional).
- g. *Misykat al-Anwar* (lampu yang bersinar banyak), buku ini berisi pembahasan tentang akhlak tasawuf.
- h. *Minhaj al-'Abidin* (jalan mengabdikan diri kepada Tuhan).
- i. *Al-Iqtishad fi al-'Itiqad* (moderasi dalam akidah).
- j. *Ayyuha al-Walad* (Wahai anak)
- k. *Al-Mustashfa* (Yang terpilih)
- l. *Ijam al-'Awwam'an 'Ilm al-Kalam*.
- m. *Mizan al-'Amal* (timbangan amal)

Umurnya yang pendek ini cukup besar manfaatnya bagi dunia ilmu pengetahuan. Meskipun ia telah meninggal dunia namun hasil karyanya tetap hidup di tengah-tengah dunia ilmiah. Keluasan ilmunya, kelancaran gaya bahasanya dengan argumentasi-argumentasi yang sukar dipatahkan membuat hasil-hasil karyanya menjadi acuan para ilmuwan. Sebelum meletakkan jabatan guru besar pada universitas Nizamiyah ia menulis buku *Tahafutul Falasifah* yang mengandung diskusi-diskusi tentang beberapa problem filsafat yang dianggapnya tidak relevan dengan ajaran Islam. Setelah mengisolir diri, dia menulis *Ihya Ulumuddin*, yang amat populer di dunia Islam dan juga di Barat. Buku ini mencerminkan pemikiran baru dari al-Ghazali setelah sekian lama mengisolir diri. Karangan-karangannya yang lain setelah mengisolir diri antara lain ialah *kimya'us sa'adah* dan *misykatul anwar* yang mengandung pemikiran-pemikiran filsafat sufi.<sup>173</sup> Dan buku *al-Munqizu minadh Dhalal* merupakan buku terakhir yang ditulisnya, di dalamnya ia menjelaskan perjalanan hidupnya dalam mencari kebenaran. Dalam hal ini tidak sedikit sekte-sekte lain yang ditantangnya karena dianggapnya telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni.<sup>174</sup>

Karya tulisnya meliputi berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Buah tangannya ini tidak sedikit di alih-bahasakan orang ke dalam berbagai bahasa di Eropa. Warisan dari karya ilmiahnya memiliki pengaruh yang besar terhadap pemikiran umat Islam.

---

<sup>173</sup> Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 79

<sup>174</sup> *Ibid*, hlm. 80

### C. Filsafat Al-Ghazali

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa Al-Ghazali adalah sosok pemikir dan ulama yang memiliki kontribusi besar di panggung peradaban Islam. Namun, tidak sedikit pula orang-orang dengan berbagai karyanya yang mendeskreditkan tokoh besar ini. Akibatnya Al-Ghazali ditempatkan sebagai sosok yang kontroversi dengan para filosof, bahkan Al-Ghazali dituding sebagai orang yang mengharamkan filsafat. Berdasarkan hal itu, tidak sedikit orang menanamkan kebencian terhadap Al-Ghazali dan pemikiran-pemikirannya. Menyikapi fenomena tersebut tentunya perlu ada upaya penjernihan dan kajian yang mendalam tentang filsafat dalam pandangan Al-Ghazali yang sesungguhnya, sehingga kajiannya tidak membingungkan para pembaca dalam memahami sosok Al-Ghazali ini.

Filsafat pada dasarnya adalah proses pencarian kebenaran. Adapun kebenaran yang dicari Al-Ghazali adalah suatu kebenaran sejati, yaitu kebenaran yang diyakini betul-betul merupakan kebenaran. Corak pemikiran Al-Ghazali pada mulanya adalah sama dengan para filosof yang lainnya, ia memandang pengetahuan itu adalah hal-hal yang bisa ditangkap oleh panca indera, namun dia berpendapat pula bahwa panca indera juga memiliki kekurangan. Karena ketidakpercayaan pada panca indra, kemudian beliau meletakkan kepercayaannya pada akal, tetapi akal juga tidak bisa dipercaya. Alasan yang paling membuat dia tidak percaya pada produk akal adalah dia melihat bahwa aliran-aliran yang menggunakan akal sebagai sumber pengetahuan, ternyata menghasilkan pandangan bertentangan, yang sulit diselesaikan oleh akal. Jika kita memperhatikan corak pemikiran Al-Ghazali dalam proses pencariannya ada koherensi, ia ingin mencari hakikat kebenaran universal melalui *il-ilm al-yaqini*, tapi yang tercapai adalah kebenaran individu *al-dzawq*.

Al-Ghazali adalah tokoh yang fenomenal sekaligus memiliki keunikan tersendiri di banding filosof lain. Hal itu dibuktikan Al-Ghazali sebagai sosok yang mendalami filsafat sekaligus mengkritiknya. Kondisi ini menggambarkan kebesaran Al-Ghazali, seperti yang terungkap dalam bukunya *Maqasid Al-falasifah* dan *tahafut al-falasifah*. Buku *Maqasid al-falasifah* berisi tiga persoalan filsafat, yaitu logika, ketuhanan, dan fisika yang diuraikannya dengan sejujurnya, seolah dia seorang filosof yang menulis tentang kefilasafatan. Sesudah itu, ia menulis buku berikutnya, yaitu *Tahafut al-falasifah*, dimana ia bertindak bukan sebagai filosof, melainkan seorang tokoh Islam yang hendak mengkritik filsafat dan menunjukkan kelemahan-

kelemahan serta kegagalan-kegagalannya, yaitu dalam hal yang berlawanan dengan agama.<sup>175</sup>

Setelah melakukan pengembaraan intelektual berupa analisis dan koreksi terhadap sejumlah filosof-filosof besar, akhirnya Al-Ghazali mengklasifikasikan para filosof menjadi tiga golongan yaitu:

1. Filosof Materialis (*Dahriyyun*)

Mereka adalah para filosof yang menyangkal adanya Tuhan. Sementara itu, kosmos ini ada dengan sendirinya. Seperti Empedokles (490-430 SM) dan Demokritus (460-360 SM).

2. Filosof Naturalis (*Thabi'yyun*)

Mereka adalah para filosof yang melaksanakan berbagai penelitian di alam ini. Melalui penyelidikan-penyelidikan tersebut mereka cukup banyak menyaksikan keajaiban-keajaiban yang memaksa mereka untuk mengakui adanya Maha Pencipta di alam ini. Walaupun begitu, mereka tetap mengingkari Allah dan Rasul-Nya dan hari berbangkit. Mereka tidak mengenal pahala dan dosa sebab mereka hanya memuaskan nafsu seperti hewan.

3. Filosof Ketuhanan (*Ilahiyun*)

Mereka adalah filosof Yunani seperti Sokrates, Plato, dan Aristoteles. Aristoteles telah menyanggah pemikiran filosof sebelumnya yaitu materialis dan naturalis, namun ia sendiri tidak dapat membebaskan diri dari sisa-sisa kekafiran dan keheredoksian. Oleh karena itu, ia sendiri termasuk orang kafir dan bergitu juga Al-Farabi dan Ibnu Sina yang menyebarkan pemikiran ini di dunia Islam.<sup>176</sup>

Kitab *Maqasid al-Falasifah* (pemikiran kaum filosof) yang diterjemahkan kedalam Bahasa Latin di tahun 1145 M oleh Dominicus Gundissalimus di Toledo dengan judul: *Logica et Philosophia Al-Gazelis Arabis*. Dalam buku ini ia menjelaskan pemikiran-pemikiran falsafat, terutama menurut Ibnu Sina. Sebagaimana dijelaskan oleh Al-Ghazali sendiri dalam Muqadimah (pendahuluan), buku itu dikarangnya untuk mengkritik dan menghancurkan filsafat. Kritikan itu datang dalam bentuk buku yaitu *Tahafut al-Falasifah* (kerancuan pemikiran filosof-filosof atau *The Incoherence of the Philosopher*).<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, Bulan Bintang Jakarta 1996 hal 143

<sup>176</sup> Sirajuddin Zar, Hal 160-161. Lihat pula AlGhazali; *Almunqidz min ad Dhalal*, terjemah Abdullah bin Nuh, Jakarta Tinta Mas 1966, hal 14-24

<sup>177</sup> Harun Nasution, hal 30-31

Fenomena inilah yang menyulut sebagian para pemikir dengan memberikan justifikasi bahwa Al-Ghazali bukanlah seorang filosof, karena al-Ghazali tidak mengarang buku filsafat, dan hanya menyerang filsafat. Bahkan Al-Ghazali meyakini bahwa kebenaran yang mampu menjawab keragu-raguannya adalah tasawuf bukan ilmu kalam dan filsafat. Hemat penulis ketika ada penilai bahwa Al-Ghazali bukan seorang filosof berdasarkan argumentasi di atas, kesimpulannya tidak sesederhana itu. Sebab, ketika Al-Ghazali mendalami pemikiran para filosof dan melakukan koreksi terhadap filsafat, sesungguhnya secara tidak sadar ia sedang berfilsafat. Dengan demikian, filsafat dalam pandangan Al-Ghazali sebenarnya bukanlah sesuatu yang "haram". Adanya pandangan dari sekelompok orang bahwa Al-Ghazali mengharamkan filsafat didasarkan pada bentuk penyerangan Al-Ghazali terhadap filsafat, padahal Al-Ghazali tidak menyerang filsafat secara keseluruhan.

Pada dasarnya, Al-Ghazali tidak menyerang semua cabang filsafat, kecuali filsafat ketuhanan (metafisika). Al-Ghazali menyerang kaum filosof dalam kitab *tahafut al-falsifah*, karena mereka berlebihan menggunakan akal, dan menetapkan sesuatu tanpa bukti atas nama akal, di samping menafikan sesuatu yang tidak ada dalil-dalil syara yang menafikannya.<sup>178</sup> Sebagai upaya pembuktian bahwa Al-Ghazali tidak menyerang seluruh cabang filsafat, Al-Ghazali menyimpulkan bahwa filsafat Aristoteles yang disalin dan disebarluaskan oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina terbagi menjadi tiga kelompok; (a) Filsafat yang tidak perlu disangkal, dengan arti dapat diterima, (b) Filsafat yang harus dipandang bid'ah (heteredoksi), (c) Filsafat yang harus dipandang kafir.<sup>179</sup>

Untuk lebih jelasnya, pengelompokan filsafat di atas dapat dilihat dari pembagian ilmu filsafat menurut Al-Ghazali. Ilmu filsafat menurut Al-Ghazali terbagi menjadi enam bagian; ilmu matematika, logika, fisika, politik, etika, dan metafisika (ketuhanan). Selain bidang ilmu ketuhanan, oleh Al-Ghazali ilmu-ilmu tersebut –yang berasal dari para filosof– dapat diterima karena tidak bertentangan dengan syariat Islam kendatipun ada negatifnya dalam ilmu-ilmu tersebut. Adapun bidang ketuhanan, sebagaimana yang terdapat dalam *Tahafut al-Falasifah*, Al-Ghazali memandang mereka sebagai *ahlu bid'at* dan kafir. Menurut Al-Ghazali ada dua puluh masalah ihwal ketuhanan yang menjadi titik kesalah para filosof, sehingga Al-Ghazali memberikan komentar terhadap dua puluh masalah itu sebagai berikut:

---

<sup>178</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam; konsep filosof, dan ajarannya*, Bandung pustaka setia, 2009 hal 157

<sup>179</sup> Sirajuddin Zar, hal 161

1. Membatalkan pendapat mereka bahwa alam ini azali
2. Membatalkan pendapat mereka bahwa alam ini kekal
3. Menjelaskan keragu-raguan mereka bahwa Allah lah pencipta alam semesta, dan alam ini ciptaan-Nya.
4. Menjelaskan kelemahan mereka dalam membuktikan Yang Maha Pencipta
5. Menjelaskan kelemahan mereka dalam menetapkan dalil bahwa mustahil adanya Tuhan dua
6. Membatalkan pendapat mereka bahwa Allah tidak punya sifat
7. Membatalkan pendapat mereka bahwa Allah tidak terbagi ke dalam *al-jins* dan *al-fashl*
8. Membatalkan pendapat mereka bahwa Allah mempunyai substansi *basith* (simple) dan tidak mempunyai *mahiyah* (hakikat).
9. Menjelaskan kelemahan pendapat mereka bahwa Allah tidak berjisim.
10. Menjelaskan kelemahan pendapat mereka tentang *al-dahr* (kekal dalam arti tidak bermula dan tidak berakhir)
11. Menjelaskan kelemahan pendapat mereka bahwa Allah mengetahui yang selainnya.
12. Menjelaskan kelemahan pendapat mereka bahwa membuktikan bahwa Allah hanya mengetahui zat-Nya.
13. Membatalkan pendapat mereka bahwa Allah tidak mengetahui *juz'iiyyat*
14. Menjelaskan pendapat mereka bahwa planet-planet adalah hewan yang bergerak dengan kemauan-Nya.
15. Membatalkan apa yang mereka sebutkan tentang tujuan penggerak dari planet-planet.
16. Membatalkan pendapat mereka bahwa planet-planet mengetahui semua yang *juz'iiyyat*.
17. Membatalkan pendapat mereka yang mengatakan bahwa mustahil terjadinya sesuatu di luar hukum alam.
18. Menjelaskan pendapat mereka bahwa roh manusia adalah jauhar (substansi) yang berdiri sendiri tidak memiliki tubuh.
19. Menjelaskan pendapat mereka yang menyatakan mustahilnya fana (lenyap) jiwa manusia.
20. Membatalkan pendapat mereka yang menyatakan bahwa tubuh tidak akan dibangkitkan dan yang akan menerima kesenangan dalam surga dan kepedihan dalam neraka hanya roh.<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> Sirajuddin Zar, hal 162-163, Lihat pula untuk lebih jelasnya Al-Ghazali; *Tahafut al-Falasifah*, dalam Tahkik Sulaiman Dunia, (kairo Darl Maarif, 1962) hal. 86-87

Tiga dari kedua puluh masalah di atas, menurut Al-Ghazali membuat filosof menjadi kafir yaitu;

1. Nomor 1, yakni keparcayaan tentang qadimnya alam dan kezaliannya.
2. Nomor 13, yakni Allah tidak mengetahui *juz'iyat* atau hanya mengetahui yang besar-besar saja.
3. Nomor 20, yakni pengingkaran kebangkitan jasmani/tubuh di hari akhirat.

Dalam pandangan Al-Ghazali, siapapun orang yang meyakini salah satu atau ketiga masalah di atas, maka orang tersebut berstatus kafir, karena dalam ajaran Islam tidak ada aliran atau madzhab manapun yang meyakini ketiga masalah tersebut. Inilah bagian dari analisis Al-Ghazali yang banyak menggemparkan para filosof. Di samping itu, pada analisis dan koreksi tersebut Al-Ghazali telah menunjukkan kebesarannya dalam berfilsafat, sehingga ia tidak dapat diragukan lagi untuk menyandang gelar filosof Islam.

Di bawah ini adalah penjelasan singkat tentang ketiga masalah tersebut, yang menjadi kajian khusus metafisika Al-Ghazali sebagai bentuk sanggahan atas metafisika para filosof.

a. Qadimnya alam dan kezaliannya

Timbulnya reaksi dan perdebatan antara Al-Ghazali dengan filosof lain lain ihwal qadimnya alam, bermula dari kesimpulan para filosof yang mengatakn bahwa alam itu *qadim*. Bagi para filosof muslim, seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina, paham bahwa alam itu qadim sedikit pun tidak dipahami mereka sebagai alam yang ada dengan sendirinya. Alam itu qadim karena justru Tuhan menciptakannya sejak azali. Bagi mereka mustahil Tuhan ada dengan sendirinya tanpa mencipta pada awalnya, kemudian menciptakan alam. Gambaran bahwa pada awalnya Tuhan tidak mencipta, kemudian baru menciptakan alam, menurut mereka menunjukkan berubahnya Tuhan. Tuhan menurut mereka mustahil berubah, dan oleh sebab itu, mustahil juga Tuhan berubah dari awalnya tidak atau belum mencipta, kemudian mencipta.<sup>181</sup>

Kesimpulan dari filosof muslim tersebut, disanggah oleh Al-Ghazali dengan mengatakan bahwa qadimnya alam membawa kepada kekufuran, ketika alam itu qadim, maka alam itu tidak bermula dan ada dengan sendirinya. Ketika alam berstatus *qadim*, dan Allah juga *qadim*, menyebabkan ada dualisme yang *qadim*, dan ini bertentangan dengan aqidah Islam, yang berujung pada kemusyrikan atau politeisme. Menurut Al-Ghazali pandangan

---

<sup>181</sup> Dedi Supriyadi, hal 161

Al-Farabi dan Ibnu Sina keliru dalam memaknai *qadim* dan *azalnya* alam, karena pandangan mereka bertentangan dengan sumber hukum Islam. Bahkan, hal itu bertentangan dengan pemikiran mereka sendiri yang menempatkan bahwa Allah wujud yang maha tinggi, dan tidak bisa disamakan dengan selain-Nya. Bagi Al-Ghazali hanya Allah yang *qadim*, artinya adanya Allah, tidak diawali dengan tidak ada. Maka syahadat dalam teologi Islam adalah : *la qadima illallah*, tidak ada yang qadim selain Allah. Sedangkan adanya alam diawali dengan tidak ada, sehingga alam tidak qadim, karena adanya alam diciptakan oleh Allah.

Berdasarkan deskripsi di atas, hemat penulis Al-Ghazali telah menampilkan sebuah koreksi yang berlandaskan pada epistemologi qur'ani, sehingga kajiannya menggunakan pisau analisis berupa sumber ajaran Islam, yakni al-Quran dan hadis Nabi. Argumen-argumen yang dilontarkan Al-Ghazali tentang qadimnya Allah sekaligus sebagai pencipta alam, sesuai dengan ayat-ayat Al-Qur'an, di antaranya:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ

قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾

Artinya: Di antara (ayat-ayat) tanda-tanda-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan makhluk-makhluk yang melata yang Dia sebarkan pada keduanya. Dan Dia Maha Kuasa mengumpulkan semuanya apabila dikehendaki-Nya (Qs. As-Syuro:29).

اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾

Artinya: Allah menciptakan segala sesuatu dan Dia memelihara segala sesuatu (Qs. Az-Zumar:62)

هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ۚ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُ فِی السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾

Artinya: Dialah Allah yang Menciptakan, yang Mengadakan, yang membentuk Rupa, yang mempunyai asmaaul Husna. bertasbih kepadanya apa yang di langit dan bumi. dan Dialah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (Qs. Al-Hasyr:24).



Adanya alam adalah hasil dari *iradat* Tuhan, karena sifat *iradat* dalam pandangan Al-Ghazali adalah sifat yang mutlak ada pada Tuhan. Dengan kata lain Tuhan memiliki kehendak dengan kebebasan yang tidak terbatas. Dia bisa berkehendak untuk menciptakan atau tidak menciptakan. Begitupun halnya kebebasan kehendak Tuhan itu tercermin dari segi waktu penciptaan. Artinya, Tuhan bisa memilih waktu tertentu untuk menciptakan sesuatu, tanpa harus mempertanyakan sebab Tuhan memilih waktu itu, karena sebabnya itu merupakan *iradat*Nya pula. Allah Berfirman:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾

Artinya: *Sesungguhnya keadaan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: "Jadilah!" Maka terjadilah ia* (Qs. Yasiin:82)

Ayat di atas jelas menggambarkan bahwa Allah memiliki kebebasan mutlak, atau tidak terbatas dalam berkehendak, termasuk dalam mencipta alam ini.

Namun walaupun demikian, pemikiran-pemikiran Al-Ghazali yang di dasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an, bukan berarti luput dari kritik. Bahkan Al-Ghazali mendapat kritik dahsyat dari filosof kenamaan yaitu Ibnu Rusyd. Menurut Ibnu Rusyd, Konsep Al-Ghazali bahwa alam *hadits*, alam mempunyai permulaan dalam zaman, mengandung arti bahwa ketika Tuhan menciptakan alam, alam tidak ada sesuatu di samping Tuhan. Tuhan, dengan kata lain, ketika itu berada dalam kesendirianNya. Tuhan menciptakan alam dari tiada atau nihil. Konsep serupa ini kata Ibn Rusyd, tidak sesuai dengan kandungan Al-Qur'an. Didalam Al-Qur'an digambarkan bahwa sebelum alam diciptakan Tuhan, telah ada sesuatu di sampingNya. Ayat 7 dari surat Hud umpamanya mengatakan:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

Artinya: *"Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari dan tahta-Nya (pada waktu itu) berada di atas air"*. Jelas disebut dalam ayat ini, bahwa ketika Tuhan menciptakan langit dan bumi telah ada di samping Tuhan, yaitu : air. Selanjutnya ayat 30 dari surat al-Anbia' mengatakan pula,

أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ

شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾

Artinya: "Apakah orang-orang yang tak percaya tidak melihat ' bahwa langit dan bumi (pada mulanya) adalah satu dan kemudian Kami pisahkan. Kami jadikan segala yang hidup dari air". Ayat ini mengandung arti bahwa langit dan bumi pada mulanya berasal dari unsur yang satu dan kemudian menjadi dua benda yang berlainan. Dengan ayat-ayat serupa inilah Ibn Rusyd menentang pendapat al-Ghazali bahwa alam diciptakan Tuhan dari tiada dan bersifat hadis dan menegaskan bahwa pendapat itu tidak sesuai dengan kandungan Al-Qur'an. Yang sesuai dengan kandungan Al-Qur'an sebenarnya adalah konsep Al-Farabi, Ibn Sina dan filosof-filosof lain.

Di samping itu, kata *khalaqa* di dalam Al-Qur'an, kata Ibn Rusyd, menggambarkan penciptaan bukan dari "tiada" (*creatio ex nihilo*), seperti yang dikatakan al-Ghazali, tetapi dari "ada", seperti yang dikatakan filosof-filosof. Ayat 12 dari surat al-Mu'minun, menjelaskan,

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ

Artinya: "Kami ciptakan manusia dari inti sari, tanah".

Manusia di dalam al-Qur'an diciptakan bukan dari "tiada" tetapi dari sesuatu yang "ada", yaitu intisari tanah seperti disebut, oleh ayat di atas. Filsafat memang tidak menerima konsep penciptaan dari tiada (*creatio ex nihilo*). "Tiada", kata Ibn Rusyd tidak bisa berubah menjadi "ada", yang terjadi ialah "ada" berubah menjadi "ada" dalam bentuk lain. Contohnya adanya bumi dan langit, "ada" yang berasal dari bentuk materi asal yang empat (api, uadara, air, dan tanah) dirubah Tuhan menjadi "ada" dalam bentuk bumi dan langit. Dan yang qadim adalah materi asal. Adapun langit dan bumi susunannya adalah baru (*hadis*).

Qadimnya alam, menurut penjelasan Ibn Rusyd tidak membawa kepada politeisme atau ateisme, karena qadim dalam pemikiran falsafat bukan hanya berarti sesuatu yang tidak diciptakan, tetapi juga berarti sesuatu yang diciptakan dalam keadaan terus menerus, mulai dari zaman tak bermula di masa lampau sampai ke zaman tak berakhir di masa mendatang. Jadi Tuhan qadim berarti Tuhan tidak diciptakan, tetapi adalah pencipta. Dan alam qadim berarti alam diciptakan dalam keadaan terus menerus dari zaman tak bermula ke zaman tak berakhir. Dengan demikian, sungguhpun alam qadim, alam bukan Tuhan, tetapi adalah ciptaan Tuhan. Bahwa alam yang terus menerus dalam keadaan diciptakan ini tetap akan ada

sebagaimana yang digambarkan oleh al-Qur'an. Ayat 47- 48 dari surat Ibrahim:

فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفًا وَعْدُهُ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ . يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ  
الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ<sup>ط</sup> وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ .

Artinya: Karena itu janganlah sekali-kali kamu mengira Allah akan menyalahi janji-Nya kepada rasul-raaul-Nya; Sesungguhnya Allah Maha perkasa, lagi mempunyai pembalasan. (Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan meraka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa.

Dengan demikian, pada hari kiamat, Tuhan akan menukar bumi ini dengan bumi yang lain dan demikian pula langit sekarang akan ditukar dengan langit yang lain. Konsep ini mengandung arti bahwa pada hari kiamat bumi dan langit yang sekarang akan hancur susunannya dan menjadi materi api, udara, air dan tanah. Semuanya kembali ke keempat unsur semula, dan Tuhan akan menciptakan bumi dan langit yang lain lagi. Bumi dan langit ini akan hancur pula, dan dari materi asalnya akan diciptakan pula bumi dan langit yang lain dan demikianlah seterusnya tanpa kesudahan. Jadi pengertian qadim sebagai sesuatu yang berada dalam kejadian terus menerus adalah sesuai dengan kandungan Al-Qur'an. Dengan demikian Al-Ghazali tidak mempunyai argumen kuat untuk mengkafirkan filosof dalam falsafat mereka tentang qadimnya alam.

Hemat penulis, perdebatan yang tidak berkesudahan antara pemikiran Al-Ghazali dengan kubu Ibnu Rusyd (termasuk di dalamnya Ibnu Sina dan Al-Farabi) tentang qadimnya alam ini, semuanya tidak dapat dipersalahkan. Perbedaan itu wajar, yang timbul disebabkan karena mereka memiliki tafsiran masing-masing terhadap ayat Al-Qur'an, tentang penciptaan alam. Ketika para filosof menyuguhkan argumen kontradiktif mereka masing-masing, yang diperkuat dengan dalil naqli, seolah Al-Qur'an ini bertentangan dengan para filosof muslim lainnya. Padahal, yang bertentangan bukanlah pendapat filosof dengan al-Qur'an, tetapi pendapat filosof dengan pendapat filosof lain. Di sinilah barang kali menandakan bahwa setiap produk manusia tidak akan mencapai kesempurnaan, sebab senantiasa ada celah kekurangan yang bisa di kritisi oleh manusia lain.

b. Tuhan tidak mengetahui yang *juziyyat*

Sanggahan Al-Ghazali yang kedua ini bermula dari pandangan para filosof muslim yang berpendapat bahwa Allah hanya mengetahui Dzat-Nya, dan tidak mengetahui yang selain-Nya (*juziyyat*). Ibnu Sina mengatakan bahwa Allah mengetahui segala sesuatu dengan ilmu-Nya yang *kully*. Alasan para filosof muslim, Allah tidak mengetahui yang *juziyyat*, bahwa di alam ini selalu terjadi perubahan-perubahan, jika Allah mengetahui rincian perubahan tersebut, hal itu akan membawa perubahan kepada zat-Nya. Perubahan pada objek ilmu akan membawa perubahan pada yang punya ilmu (bertambah dan berkurang). Ini mustahil bagi Allah<sup>182</sup>.

Al-Ghazali memberikan justifikasi kafir bagi orang-orang yang menganggap bahwa Tuhan tidak mengetahui perincian yang bersifat partikular yang terjadi di alam ini. Bagi Al-Ghazali pandangan seperti itu berlawanan dengan Al-Qur'an ayat 59 dari surat Al-An'am:

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا  
يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا هُوَ يَكْتُبُ فِيهَا

Artinya: Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji-pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfudz).

Selain ayat tersebut, Al-Ghazali juga memperkuat argumennya dengan ayat lain di antaranya<sup>183</sup>:

وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالٍ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ  
إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾

<sup>182</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, Tahkik Sulaiman dunia, Darl Ma'arif Kairo, 1962 hal 206-207

<sup>183</sup> Lihat Sirajuddin zar, hal 169

Artinya: Dan tidaklah luput dari pengetahuan Tuhanmu biarpun sebesar atom di bumi ataupun di langit. Tidak ada yang lebih kecil dan tidak pula yang lebih besar dari itu, melainkan (semua tercatat) dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh), (Qs. Yunus: 61).

قُلْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ ﴿١٦﴾

Artinya: Katakanlah: Apakah kamu akan memberitahukan kepada Allah tentang agamamu, Padahal Allah mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu? (Qs. AlHujurat:16).

Mengenai masalah kedua ini, Ibn Rusyd menjelaskan bahwa para filosof muslim tak pernah mengatakan demikian. Menurut mereka Tuhan mengetahui perinciannya; yang mereka persoalkan ialah bagaimana Tuhan mengetahui perincian itu. Perincian berbentuk materi dan materi dapat ditangkap pancaindra, sedang Tuhan bersifat immateri dan tak mempunyai pancaindra.

Menurut para filosof muslim, Tuhan hanya mengetahui yang partikular secara universal. Jika pengetahuan Tuhan bersifat partikular, maka apa-apa yang ada di dunia ini akan selalu menjadi kehendak Tuhan. Ini berakibat, keadilan Tuhan akan dipertanyakan. Misalnya kasus manusia yang mati bunuh diri, dengan konsep pengetahuan Tuhan yang partikular, implikasinya pun hal ini sudah ditetapkan Tuhan. Dengan begitu konsep pengetahuan Tuhan secara partikular mengalami permasalahan. Tuhan akan tahu bahwa setiap manusia akan mati, sampai di sinilah pengetahuan Tuhan, tetapi bagaimana cara manusia itu mati, hal itu diserahkan pada manusia sendiri. Hal ini nampak sebagai keterbatasan, karena mengandaikan bahwa penglihatan Tuhan menggunakan indera. Pengenalan Tuhan adalah pengenalan universal, karena tiadanya indera dalam diri Tuhan. Selalu ada batas-batas yang membatasi, terhadap Tuhan sendiri. Misalnya, mungkinkah Tuhan membunuh dirinya? Jika mengikuti nalar tentu bisa saja Tuhan membunuh dirinya sendiri, karena kemahakuasaan diri-Nya. Tentu tak mungkin Tuhan membunuh dirinya<sup>184</sup>.

Sanggahan Al-Ghazali itu sebetulnya baru klaim Al-Ghazali terhadap Ibnu Sina dan filosof-filosof yang sepemikiran dengan Ibnu Sina. Dalam pandangan Alghazali Ibnu sina dan filosof muslim lain, mereka tidak

<sup>184</sup> Syarif, MM., *Para Filosof Muslim*, Bandung, Mizan, 1996.hal 65

mengatakan bahwa Allah tidak mengetahui yang *juziyyat*, akan tetapi menurut mereka bahwa Allah mengetahui yang *juziyyat* atau partikular dengan pengetahuan *kulliyat* (yang umum). Hal ini rupanya yang menjadi pemicu Al-Ghazali menyerang pemikiran Ibnu Sina dan filosof muslim lainnya, sehingga Al-Ghazali menyimpulkan bahwa Ibnu Sina berpendapat Allah tidak mengetahui yang *juziyyat*.

Pemahaman Ibnu Sina tentang pengetahuan Tuhan berkenaan dengan hal-hal *juz'i*, tidak seperti yang disimpulkan Al-Ghazali. Bagi Ibnu Sina, Tuhan mengetahui hal-hal yang *kully*, menurut *kully*-nya, dan mengetahui hal-hal yang *juz'i* dengan *juz'i*-nya, tetapi pengetahuan Tuhan tidak seperti pengetahuan manusia. Bila pengetahuan manusia muncul setelah memperhatikan hal-hal *juz'i* yang terjadi, sehingga pengetahuan manusia merupakan akibat, sedangkan hal-hal yang terjadi itu merupakan sebab bagi munculnya pengetahuan manusia. Dengan demikian, pengetahuan Tuhan Maha Suci dari cara mendapatkan seperti itu.<sup>185</sup> Dalam hal ini, tidak ada pertentangan antara Al-Ghazali dengan Ibnu Sina dan para filosof muslim lainnya. Yang membedakan antara Al-Ghazali dengan mereka adalah cara menjelaskan Allah mengetahui yang *juziyyat*, dan mereka semua tidak mengingkari bahwa Allah tidak mengetahui yang *juziyyat*.<sup>186</sup> Hemat penulis, sesungguhnya koreksi Al-Ghazali ini cocok di alamatkan kepada Aristoteles yang secara terang-terangan menyebutkan bahwa Tuhan tidak mengetahui *juziyyat*.

### c. Pembangkitan jasmani

Menurut Al-Ghazali pemikiran bahwa pembangkitan jasmani di hari kiamat itu tak ada, itu pun membawa kepada kekufuran, karena teks ayat-ayat dalam al-Qur'an menggambarkan adanya pembangkitan jasmani. Firman Allah SWT:

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ

Artinya: Ia berkata: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang telah hancur luluh?" Katakanlah: "Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. dan Dia Maha mengetahui tentang segala makhluk (Qs. Yaasin:78-79).

<sup>185</sup> Dedi Supriyadi, hal 170-171

<sup>186</sup> Lihat pula penjelasan Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, hal 70-71

Pengkafiran di sini berdasar atas berlawanannya pemikiran tentang tidak adanya pembangkitan jasmani dengan teks al-Qur'an sebagai wahyu dari Tuhan. Dengan demikian, dalam pandangan Al-Ghazali bahwa kehidupan akhirat itu, yang akan dibangkitkan itu bukan hanya mengacu pada kehidupan rohani saja, tetapi kehidupan rohani dan jasmani sekaligus. Rohani dan jasmani akan mendapatkan balasan yang setimpal sesuai dengan amal dan perbuatan manusia ketika di bumi. Rohani dan jasmani akan merasakan nikmatnya surga ataupun adzabnya neraka.

Dalam hal pembangkitan jasmani, Ibn Rusyd menulis dalam *Tahafut al-Tahafut* bahwa filosof-filosof Islam tak menyebutkan hal seperti itu. Dalam pada itu ia melihat adanya pertentangan dalam ucapan-ucapan al-Ghazali. Di dalam *Tahafut al-Falasifah* Al-Ghazali menulis bahwa dalam Islam tidak mengenal konsep bahwa yang akan dibangkitkan itu rohani saja. Namun, dalam buku lain ia mengatakan, menurut kaum sufi, yang ada nanti ialah pembangkitan rohani dan tidak ada pembangkitan jasmani. Ketidak konsistenan Al-Ghazali menggambarkan perkembangan pemikiran Al-Ghazali, sebagaimana perkembangan pengembaraan intelektual beliau semasa hidupnya, yang bermula mengadakan pengembaraan filsafat kemudian ke tasawuf.

Dengan demikian al-Ghazali juga tak mempunyai argumen kuat untuk mengkafirkan kaum filosof dalam pemikiran tentang tidak adanya pembangkitan jasmani. Pemikiran itu bukanlah pendapat filosof, dan kelihatannya adalah kesimpulan yang ditarik al-Ghazali dari filsafat mereka. Dalam pada itu Ibn Rusyd, sebagaimana filosof-filosof Islam lain, menegaskan bahwa antara agama dan falsafat tidak ada pertentangan, karena keduanya membicarakan kebenaran, dan kebenaran tak berlawanan dengan kebenaran. Kalau penelitian akal bertentangan dengan teks wahyu dalam al-Qur'an maka dipakai *ta'wil*; wahyu diberi arti *majazi*. Arti *ta'wil* adalah meninggalkan arti lafzi untuk pergi ke arti majazi. Dengan kata lain, meninggalkan arti tersurat dan mengambil arti tersirat. Tetapi arti tersirat tidak boleh disampaikan kepada kaum awam, karena mereka tak dapat memahaminya.

Pengkafiran Al-Ghazali terhadap tiga permasalahan tersebut, membuat orang di dunia Islam bagian Timur dengan Baghdad sebagai pusat pemikiran, menjauhi filsafat. Apalagi di samping pengkafiran itu al-Ghazali mengeluarkan pendapat bahwa jalan sebenarnya untuk mencapai hakikat bukanlah filsafat tetapi tasawuf. Dalam pada itu, sebelum zaman Al-Ghazali telah muncul teologi baru yang menentang teologi rasional Mu'tazilah.

Teologi baru itu dibawa oleh al-Asy'ari (873-935), yang pada mulanya adalah salah satu tokoh teologi rasional. Oleh sebab-sebab yang belum begitu jelas ia meninggalkan faham Mu'tazilahnya sebagai lawan dari teologi Mu'tazilah, teologi baru tersebut kemudian dikenal dengan nama teologi al-Asy'ari.<sup>187</sup>

Pengkafiran ketiga masalah di atas, yang di kumandangkan al-Ghazali ini mendapat sorotan dari para filosof, di antaranya adalah Ibnu Rusyd dengan buku legendarisnya *Tahafut Tahafut*. Kritik tajam Ibnu Rusyd terhadap pengkafiran Al-Ghazali dikemukakannya dengan mempertanyakan validitas ulama Sunni ini tentang pengkafiran tersebut. Hal ini didasarkan pada, pengkafiran ini tak dapat diterima karena pengetahuan al-Ghazali tentang filsafat masih diragukan. Jika yang mengkafirkan ini para filosof yang mengerti apa itu filsafat maka tentu pengkafiran ini, setidaknya dapat diterima. Akan tetapi yang terjadi adalah al-Ghazali menggunakan pendekatan kajian kaidah fikih untuk memutuskan filsafat ini, tentu hal ini tidak nyambung. Ibnu Rusyd mengatakan bahwa, "Baiklah, jika memang filsafat itu dianggap bid'ah karena tak ada sebelumnya, kemudian fikihpun juga bid'ah karena juga tak ada ketika masa Nabi." Bahkan, Al-Ghazali menurut Ibnu Rusyd telah melakukan dua kesalahan.

*Pertama*, Al-Ghazali telah membingungkan umat. Filsafat adalah konsumsi orang-orang tertentu yang memang mengerti dalam bidang filsafat, tapi oleh al-Ghazali ilmu ini disebarkan ke masyarakat awam. Sehingga, orang-orang yang tidak mengerti filsafat menjadi kebingungan. Pemikiran-pemikiran Al-Ghazali telah meracuni masyarakat sehingga masyarakat menjadi bingung dan menjauhi dunia filsafat. Akhirnya Ibnu Rusyd menuding balik bahwa kemunduran (pemikiran) Islam salah satunya disebabkan fatwa-fatwa Al-Ghazali yang berhasil mengkrangkeng filsafat.

*Kedua*, karena filsafat yang digunakan al-Ghazali hanya menggunakan metode dialektika, tanpa metode burhani, maka apa yang disampaikan al-Ghazali pun mengalami kerancuan dalam pemikiran para filosof. Inilah yang menyebabkan terjadinya pergolakan pemikiran di antara filosof muslim.

### 1. Filsafat Ketuhanan

Al-Ghazali memandang hal metafisika (ketuhanan), dengan memberikan reaksi keras terhadap Neo-pletonisme islam, menurutnya banyak kesalahan para filosof, karena mereka tidak teliti dalam lapangan logika dan matematika. Untuk itu, Al-Ghazali mengecam secara langsung dua tokoh Neo-Platonisme muslim (Al-Farabi dan Ibnu Sina), dan secara tidak

---

<sup>187</sup> Syaikh Nadim al-Jisr : *Para Pencari Tuhan; Dialog Al-Qur'an, Filsafat Dan Sains Dalam Bingkai Keimanan*, hal.89



langsung terhadap Aristoteles, guru mereka. Menurut Al-Ghazali dalam bukunya *tahafut al-falasafah*, para pemikir bebas tersebut ingin meninggalkan keyakinan-keyakinan Islam dan mengabaikan dasar-dasar pemujaan ritual, dengan menganggapnya sebagai sesuatu yang tidak berguna bagi pencapaian intelektual mereka.<sup>188</sup>

Konsep ketuhanan dalam pandangan Al-Ghazali terdiri dari tiga masalah pokok,<sup>189</sup> yaitu:

a. Masalah Wujud

Dalam menetapkan wujud Tuhan ini Al-Ghazali mengikuti tradisi ulama kalam Al-Asy'ari, beliau menggunakan dalil wujud Tuhan itu atas dua bentuk yaitu dalil *naqli* dan dalil *aqli*. Penggunaan dalil *naqli* yakni melalui perenungan terhadap ayat-ayat Al-Quran sambil memperhatikan alam semesta sebagai ciptaan Tuhan, dimana dengan perenungan ayat dan fenomena alam yang serba teratur manusia akan sampai mengakui wujud Tuhan.

Sedangkan dalam membuktikan wujud Tuhan melalui dalil *aqli*, Al-Ghazali mempertentangkan wujud Allah dengan wujud makhluk. Wujud Allah adalah *qadim* sedangkan wujud makhluk adalah *hadis*. Wujud yang *hadis* (baharu) menghendaki sebab gerak yang mendahuluinya sebagai penggerak yang meng-adakannya. Sebab musabab ini tidak akan berakhir sebelum sampai kepada Yang Qadim yang tidak diciptakan dan digerakkan. Sedangkan wujud Allah swt jika ia *hadis*, tentu akan menghendaki sebab musabab seperti itu juga, yang sudah pasti tak akan ada pangkal pokok geraknya. Hal demikian adalah suatu hal yang mustahil dan tak akan menghasilkan apa-apa.

b. Masalah Dzat dan Sifat

Dalam membahas tentang dzat Tuhan, Al-Ghazali membatasi diri dengan mengemukakan hadits Nabi saw yang melarang manusia memikirkan dzat Allah swt. Dari itu beliau menegaskan, bahwa akal manusia tidak akan sampai mencapai dzat itu. Cukup bagi manusia hanya mengetahui sifat *a'falnya* saja. Sedangkan dalam membahas tentang sifat Tuhan, Al-Ghazali cenderung untuk mengikuti para mutakallimin dari mazhab Al-Asy'ari. Beliau menetapkan adanya sifat zat yang diistilahkan dengan sifat *salbiyah*, yakni sifat yang menafikan sesuatu yang tidak sesuai dengan kesempurnaan

<sup>188</sup> Hasyimsah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: gaya Media Pratama) 2002, hal 82

<sup>189</sup> Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm 72

zat Allah swt. Sifat salbiyah ini ada lima yaitu: *Qidam* (tidak berpermulaan), *Baqa* (kekal), *Mukholafatuhu lil hawadits* (berlainan dengan yang baharu), *Qiyamuhu binafsih* (berdiri sendiri) dan *Wahdaniyah* (esa).

Dengan adanya sifat-sifat ini pada zat Allah swt, maka ternafilah kesempurnaan makhluk dan tetaplah kesempurnaan Allah swt. Selain sifat salbiyah adapula sifat *ma'ani*, yakni sifat-sifat yang melekat pada zat Allah swt, yang dia bukanlah zatnya, adanya sifat ini bersamaan dengan adanya Allah swt dan tidak dapat dipisahkan dari zatnya. Sifat *ma'ani* ada tujuh yaitu: *Qudrat* (Maha Kuasa), *Iradah* (Maha berkehendak), *Ilmu* (Maha mengetahui), *Sama'* (Maha mendengar), *Bashar* (Maha melihat), *Kalam* (Maha berbicara), dan *Hayat* (Maha hidup).

### c. Masalah Af'al

Dalam masalah ini Al-Ghazali berpendapat bahwa perbuatan Allah swt tidaklah terbatas dalam menciptakan alam saja, tetapi Allah swt juga menciptakan perbuatan manusia dan ikhtiarnya. Perbuatan manusia tidaklah terlepas dari kehendak Allah swt. Manusia hanya diberi kekuasaan dalam lingkungan kehendak Tuhan. Jadi perbuatan dan ikhtiar manusia adalah terbatas dan tidak akan melampaui garis-garis qadar. Dalam menguraikan tentang af'al ini, Al-Ghazali mengembalikan permasalahan kepada firman Allah swt:

فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

Artinya: Maka sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan memberikan petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya (Qs. Fathir:8).

## 2. Tasawuf Al-Ghazali

Al-Ghazali dikenal sebagai orang yang haus akan segala ilmu pengetahuan. Ia berusaha sekeras mungkin agar dapat mencapai suatu keyakinan dan mengetahui hakikat segala sesuatu. Sehingga ia bersikap kritis dan kadang ia tidak percaya terhadap adanya kebenaran semua (oxioma atau sangat mendasar). Namun pada kedua pengetahuan ini pun ia akhirnya tidak percaya (skeptis).<sup>190</sup>

Setelah tidak merasa puas dengan ilmu kalam dan filsafat, ia meninggalkan kedudukannya yang tinggi di Madrasah Nizamiyah Bagdad di tahun 1095 M dan pergi ke Damaskus bertapa di salah satu menara Masjid Umawi yang ada di sana. Tasawufiah yang dapat menghilangkan rasa syak

<sup>190</sup> A. Mustofa, *Filsafat Islam* (Bandung, Pustaka Setia, 2007), hal 224

yang lama mengganggu dirinya. Dalam tasawuflah ia memperoleh keyakinan yang dicari-carinya. Itulah yang membuat al-Ghazali memperoleh keyakinan kembali. Mengenai cahaya ini Al-Ghazali mengatakan:

“Cahaya itu adalah kunci dari kebanyakan pengetahuan, dan siapa yang menyangka bahwa *kasyf* (pembukaan tabir) bergantung pada argumen-argumen, sebenarnya telah mempersempit rahmat Tuhan yang demikian luas....Cahaya yang dimaksud adalah cahaya yang disinarkan Tuhan ke dalam hati sanubari seseorang”

Dengan demikian, satu-satunya pengetahuan yang menimbulkan keyakinan akan kebenarannya bagi Al-Ghazali adalah pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan dengan tasawuf.<sup>191</sup>

Namun ada yang unik dari Al-Ghazali, karena tasawuf Al-Ghazali berbeda dengan tasawuf yang berkembang pada waktu itu. Bahkan pada waktu itu tasawuf mendapat reaksi dan kemarahan dari aliran Islam suni, sehingga tasawuf memiliki citra yang negatif dan dirasakan kering dari spirit Islam. Ketika itu al-Ghazali masuki kehidupan tasawuf, tetapi ia tidak melibatkan diri dalam aliran tasawuf inkarnasi atau tasawuf pantheisme, dan buku-buku yang dikarangnya juga tidak pula keluar dari jalan (sunnah) Islam yang benar. Pengetahuan yang dimiliki oleh Al-Ghazali berdasarkan atas rasa yang memancar dalam hati, tidak dari hasil argumen-argumen ilmu kalam.<sup>192</sup> Rupanya hadirnya gagasan Al-Ghazali dalam dunia tasawuf, tasawuf seolah bangun kembali dari tidurnya, menjadi kajian yang menarik, dan banyak digandrungi orang.

### 3. Filsafat Etika/ Akhlak Al-Ghazali

Menurut Yunasril Ali (1991:74) filsafat akhlak menurut Al-Ghazali amat erat kaitannya dengan filsafat ketuhanannya. Sebab tujuan dari butiran nilai-nilai akhlak yang dikemukakannya tidak lain adalah sebagai sarana untuk mencapai ma'rifatullah (mengenal Allah swt) dalam arti membuka hijab-hijab yang membatasi diri manusia dengan Tuhannya. Al-Ghazali menta'rifkan akhlak itu dengan: “*Sifat yang tertanam di dalam jiwa dimana timbul perbuatan-perbuatan dan tindak-tanduk dengan mudah dan gampang tanpa memerlukan pikiran dan pertimbangan*”. Jadi akhlak adalah milik jiwa yang menjadi sifat seseorang manusia, yang dengan sifat itu secara gampang ia dapat berbuat.<sup>193</sup> Dalam mendefinisikan *etika* atau *akhlak* Al-Ghazali

<sup>191</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang 1978) hal 31

<sup>192</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996) hal. 140. Bandingkan juga dengan Mustofa, *Filsafat Islam*, hal 226-227

<sup>193</sup> Yunasril Ali, hal 74

memiliki banyak kesamaan, dengan Ibnu Miskawih yaitu suatu keadaan jiwa yang mantap yang direfleksikan dalam bentuk perbuatan-perbuatan mudah tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Kesamaan Ibnu Miskawih dengan Al-Ghazali dan Tusi juga tampak dalam pembicaraan tentang upaya penyelidikan akhlak harus dimulai dengan pengetahuan tentang jiwa, kekuatan dan sifat-sifatnya. Karena jiwalah sebagai sumber kebaikan, kebahagiaan dan sebaliknya.

Dalam menganalisis kekuatan-kekuatan jiwa Al-Ghazali juga Tusi mengikuti filosof-filosof sebelumnya. Yaitu jiwa terbagi ke dalam tiga, jiwa bernaflu, jiwa berani, dan jiwa berfikir. Dalam membuat tabulasi kebaikan pokok, Al-Ghazali dan Tusi tampak mengikuti Ibnu Miskawih. Empat kebaikan pokok itu adalah kebijaksanaan, keberanian, menjaga kesucian, dan keadilan. Semuanya merupakan jalan tengah dari ketiga jiwa di atas. Landasan untuk mencapai jalan tengah ini, menurut ketiganya, adalah akal dan syariat. Akal berfungsi efektif bagi terciptanya posisi tengah jiwa berfikir, dan syariat berfungsi efektif untuk terciptanya posisi tengah jiwa bernaflu dan jiwa berani. Kejahatan yang merupakan lawan kebaikan merupakan penyakit jiwa atau penyimpangan jiwa dari keseimbangan. Dalam hal ini Tusi dan Ibn Miskawih memiliki pemikiran yang sama.<sup>194</sup> Tentang teori Jalan Tengah Ibn Miskawih, Al-Ghazali menyamakannya dengan konsep Jalan Lurus (*al-Shirât al-Mustaqîm*) yang disebut dalam al-Qur'an dan dinyatakan lebih halus dari pada sehelai rambut dan lebih tajam dari pada mata pisau. Untuk mencapai ini manusia harus memohon petunjuk Allah karena tanpa petunjuk-Nya tak seorang pun yang mampu melawan keburukan dan kejahatan dalam hidup ini. Kesempurnaan jalan tengah dapat di raih melalui penggabungan akal dan wahyu.<sup>195</sup>

Filsafat etika Al-Ghazali secara sekaligus dapat kita lihat pada teori tasawufnya dalam bukunya *Ihya' 'Ulumuddin*. Dengan kata lain, filsafat etika Al-Ghazali adalah teori tasawufnya. Tujuan pokok dari etika Al-Ghazali terdapat pada semboyan tasawuf yang terkenal: *al-takhalluq bi-akhlaqillahî 'ala thaqatîl basyariyah*, atau pada semboyannya yang lain, *al-shifatir-rahman ala thaqalil-basyatiyah*. Maksud semboyan itu adalah agar manusia sejauh kesanggupannya meniru-niru perangai dan sifat-sifat ketuhanan seperti pengasih, penyayang, pengampun (pemaaf), dan sifat-sifat yang disukai Tuhan, sabar, jujur, takwa, zuhud, ikhlas, beragama dan sebagainya.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> Soleh, Ach. Khudori, *Kegelisahan Al-Ghazali*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1997, hal : 67

<sup>195</sup> Arsyad, Natsir, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah*, Jakarta, Srigunting, 1995, hal.34

<sup>196</sup> Mustofa, Filsafat Islam, (Bandung: Pustaka Setia) hal 240

Akhlak itu timbul dari keseimbangan dua daya yang ada dalam diri manusia yaitu daya ilmu dan daya pengendalian marah. Jalan untuk mencapai akhlak itu ialah dengan dua hal yaitu melalui naluri insani dan melalui latihan-latihan. Latihan ini dapat dilaksanakan dengan amal-amal yang bertujuan, sebab amal yang demikian akan memberi kesan pada jiwa. Bila ia telah berkesan pada jiwa maka dengan mudah anggota memperbuatnya. Tujuan dari akhlak luhur ialah untuk menahan diri dari mencintai dunia wujud dan mengalihkannya kepada kenikmatan mencintai Allah swt sehingga tidak ada yang lebih dirindunya selain daripada hasrat untuk menemui Allah swt.

Menurut al-Ghazali watak manusia pada dasarnya ada dalam keadaan seimbang dan yang memperburuk itu adalah lingkungan dan pendidikan. Kebaikan-kebaikan dan keburukan-keburukan itu tercantum dalam syariah dan pengetahuan akhlak. Tentang klasifikasi jiwa manusia pun al-Ghazali membaginya ke dalam tiga daya; yaitu Daya bernaflu (*al-Nafs al-Bahimiyyah*), daya berani (*al-Nafs al-Sabū'iyyah*), dan daya berfikir (*al-Nafs al-Natiqah*). Daya bernaflu dan berani berasal dari unsur materi, sedangkan daya berfikir berasal dari ruh Tuhan yang tidak akan mengalami kehancuran<sup>197</sup>.

Sesuai dengan prinsip Islam, Al-Ghazali menganggap Tuhan sebagai pencipta yang aktif berkuasa, yang sangat memelihara dan menyebarkan rahmat (kebaikan) bagi sekalian alam. Al-Ghazali juga mengakui bahwa kebaikan tersebar dimana-mana, juga dalam materi. Hanya pemakaiannya yang di sederhanakan, yaitu kurangi nafsu dan jangan berlebihan. Untuk bertaqarub kepada Allah itu Al-Ghazali memberikan beberapa latihan yang langsung mempengaruhi rohani. Di antaranya yang terpenting adalah *muraqabah*, yakni merasa diawasi oleh Tuhan, dan *muhasabah*, yakni senantiasa mengoreksi diri sendiri. Menurut Al-Ghazali, kesenangan itu ada dua tingkatan, yaitu kepuasan dan kebahagiaan (*lazzat* dan *sa'adah*). Kepuasan adalah apabila kita mengetahui kebenaran sesuatu. Bertambah banyak mengetahui kebenaran itu bertambah banyak orang merasakan kebahagiaan. Akhirnya kebahagiaan yang tertinggi itu ialah bila mengetahui kebenaran sumber dari segala kebahagiaan itu sendiri. Itulah yang dinamakan *ma'rifatullah*, yaitu mengenal adanya Allah tanpa *syak* sedikit juga, dan dengan penyaksian hati yang sangat yakin (*musyahadatul-qalbi*).<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Suseno, Magniz Franz, *Dua Belas Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hal: 33

<sup>198</sup> Ibid, Mustofa, hal 240-241

#### 4. Pengaruh Pemikiran-Pemikiran Al-Ghazali

Pengaruh pemikiran Al-Ghazali terhadap perkembangan peradaban Islam sangat berpengaruh besar karena pemikiran-pemikiran Al-Ghazali sesuai dengan ajaran Islam. Banyak kitab karangan Al-Ghazali yang merupakan upayanya untuk membersihkan hati umat Islam dari kesesatan sekaligus pembelaan terhadap serangan-serangan pihak luar, baik Islam maupun Barat (orientalis). Karena jasanya dalam mengomentari dan melakukan pembelaan terhadap berbagai serangan-serangan, ia diberi gelar *hujjatul Islam*. Tentu saja gelar tersebut bukan sembarangan gelar dan tidak ada seorangpun sebelumnya yang digelar seperti itu. Gelar tersebut didasarkan pada pemikiran Al-Ghazali yang sangat baik dan berpengaruh.

Baik pemikiran Al-Ghazali (1058-1111 M) ataupun Ibnu Rusyd (1126-1198 M) pada dasarnya memiliki satu garis hubung yang sama di mata umat Islam. Yaitu sebuah garis yang berangkat dari titik pemikiran Ibnu Sina dengan aliran filsafat yang memiliki bangunan dasar *wahdat al-wujud*. Dari sinilah al-Ghazali mulai mengeluarkan komentar-komentar yang mungkin lebih tepat disebut sebagai kritiknya terhadap filsafat. Al-Ghazali begitu gigih membantah lontaran-lontaran argumen dari para filosof dengan titik fokus pada filsafat metafisik mereka. Dan kemudian mengumandangkan bahwa para filosof yang dengan tiga hal (keabadian alam, pengetahuan Tuhan yang universal, menolak bangkitnya jasad setelah mati) yang diajarkannya adalah kafir, termasuk bagi mereka yang mengikutinya.<sup>199</sup>

Bagaimanapun karya-karya Al-Ghazali ini berpengaruh besar bagi para ilmuwan dan filosof lain, termasuk di dataran Eropa, seperti:

- a. Carra De Vaux, yang menterjemahkan buku *Tahafut al-Falasifah*,
- b. De Boer dan Asin Palacois yang masing-masing menterjemahkan bagian dari *Tahafut al-Falasifah*
- c. H Bauer yang menterjemahkan *Qawaid Al-Aqaid*, dalam bukunya *Die Dogmatik Al-Ghazali's*
- d. Barbier De Minard, yang menterjemahkan *al-Munqidzu min ad Dhalal*
- e. WHT. Craidner, London yang menterjemahkan buku *Miskat Al-Anwar*
- f. B Mic Donal, menterjemahkan beberapa pasal dari *Ihya Ulum Al-Din*.<sup>200</sup>

Al-Ghazali, sampai saat ini barang kali tidak berlebihan apabila dikatakan sebagai pemikir besar dalam Islam. Beliau telah memberikan pengaruh besar dan memberikan wajah baru dalam Islam. Dalam penafsiran filosofis yang dilakukan oleh filosof Islam sebelumnya tidak memberikan

<sup>199</sup> Madkur, Ibrahim, *Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi, h.56-57

<sup>200</sup> Ahmad Hanafi, hal 137

pemikiran yang berpusat pada Islam, melainkan mereka banyak tertuju pada masalah-masalah klasik yang terdapat dalam pemikiran Yunani. Demikian pula ulama kalam dalam memerangi filsafat, tidak ada seorangpun yang dapat merobohkan filsafat dari dasarnya dengan metode yang rapi, seperti yang dikerjakan Al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*. Ia telah menguji setiap pemikiran filosof dan menunjukkan kelemahannya.

Dalam pengamatan penulis, mungkin Imam Ghazali sendiri menerima apabila ia dikategorikan sebagai filosof Islam, karena ia telah menyerang habis-habisan, bahkan mengatakan kufur pada filsafat dan para pemukanya. Namun dalam kenyataannya ia seorang filosof besar, filosof yang telah menjuruskan pemikiran filsafatnya ke dalam Islam. Bahkan *Ihya Ulumuddin* salah satu kitab karya Al-Ghazali yang sampai saat ini dirasakan memiliki pengaruh besar bagi umat Islam. Kitab tersebut menunjukkan adanya tujuan yang hendak dicapai oleh beliau dan kitab tersebut, juga telah berperan dalam mekanisme ajaran Islam. Setelah ilmu-ilmu agama menjadi bahan perdebatan yang kosong yang terjadi para ulama-ulama kalam, maka dirasa perlu untuk memperbaharui ilmu-ilmu agama dan menyuburkan perasaan keagamaan yang sudah semakin kering. Pembaharuan yang dimaksudkan Al-Ghazali adalah membuka rahasia amalan-amalan yang diperintahkan oleh syara yakni nilai kerohanian yang terkandung dalam syariat.

Kitab *Ihya Ulumuddin* merupakan kitab yang menjelaskan metode dan sarana bagi tasawuf Sunni. Banyak para sufi berpegang secara esensial terhadap kitab itu, mereka setelah mengkajinya banyak menemui kepuasan sehingga menemukan benteng yang kuat. Dengan begitu, Al-Ghazali telah mencapai hakikat agama yang belum pernah ditemukan oleh orang-orang sebelumnya, dan mengembalikan kepada ajaran agama serta nilai-nilainya yang utuh. Bagi Al-Ghazali jalan yang paling dekat kepada Allah swt adalah melalui hati, dari sinilah ia juga telah membuka pintu Islam seluas-luasnya untuk tasawuf Sunni.





### A. Riwayat Hidup Ibnu Bajjah

Ia adalah Abu Bakkar Muhammad Ibnu Yanya Ibnu Al-Sha'igh, atau Ibn Bajjah. Orang-orang Eropa pada abad-abad pertengahan menamai Ibnu Bajjah dengan *Avenpace*, sebagaimana mereka menyebut nama-nama Ibnu Sina, Ibnu Tufail, dan Ibnu Rusyd, masing-masing dengan Avicenna, Abubacer, dan Averroes.<sup>201</sup> Ia dilahirkan di Saragossa (Spanyol) pada akhir abad ke-5 H/ abad ke-11 M. Riwayat hidupnya secara rinci tidak banyak diketahui orang. Begitu juga mengenai pendidikan yang ditempuhnya dan guru yang mengasuhnya tidak didapatkan informasi yang jelas.

Namun walaupun demikian, ia pernah merampungkan jenjang akademisnya di Saragosa, sebab ketika ia pergi ke Granada, dia telah menjadi seorang sarjana Bahasa dan Sastra Arab yang ulung serta menguasai dua belas macam ilmu pengetahuan. Para ahli sejarah sama memandangnya sebagai orang yang berpengtahuan luas dan mahir dalam berbagai ilmu. Fath Ibn Khaqan yang telah menuduh Ibn Bajjah sebagai ahli bid'ah dan mengecamnya dengan pedas dalam karyanya *Qala'id al-Iqyan*, pun mengakui keluasan pengetahuannya dan tidak meragukan keamat pandaianya. Karena menguasai sastra, tata-bahasa, dan filsafat kuno, oleh tokoh-tokoh sezamannya dia telah disejajarkan dengan *al-Syaikh al-Rais* Ibn Sina.<sup>202</sup> Menurut beberapa literatur, Ibnu Bajjah bukan hanya seorang filosof *an-sich*, tetapi ia juga seorang saintis yang menguasai beberapa disiplin ilmu pengetahuan, seperti kedokteran, astronomi, fisika, musik, dan matematika.<sup>203</sup> Fakta ini dapat diterima karena dimasa itu (juga masa filsafat Yunani) belum terjadi pemisahan dalam suatu buku antara sains dan filsafat, sehingga seseorang yang mempelajari salah satunya terpaksa bersentuhan dengan yang lain.

Menurut Ibnu Thufail, Ibnu Bajjah adalah pemikir kreatif, seorang penyulut "pemberontakan Andalusia" yang menjalankan observatorium miliknya sendiri dan memberikan kontribusi orisinal pada teori fisika, dengan uarainya tentang gerak proyektil (gerak peluru). Wawasan pengetahuan Al-Bajjah selaras ketika selama hidup Ibnu Bajjah, yakni selalu mendalami ilmu alam, ilmu matematika, ilmu astronomi, dan musik. Ia banyak menulis uraian dan penjelasan tentang filsafat Aristoteles. Dari buku-

<sup>201</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang 1996 hlm 157

<sup>202</sup> M.M Syarif dkk, *Para Filosof Muslim*, Bandung. Mizan 1985 hlm 144

<sup>203</sup> Ibn Bajjah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid*, Tahkik Ma'an Ziyadah, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), cet. I, hlm. 3.

buku Ibnu Bajjah, Ibnu Ruyd banyak mengambil intisari pemikirannya, bahkan dalam batas-batas tertentu ia terpengaruhi olehnya.<sup>204</sup>

Ibnu Bajjah juga aktif dalam dunia politik, sehingga Gubernur Sarogossa Daulat Al-Murabbith, Abu Bakkar Ibnu Ibrahim Al-Sahrawi mengangkatnya menjadi *wazir*. Akan tetapi sewaktu Kota Saragosa jatuh ke tangan Raja Alfonso I di Aragon pada tahun 512 H/1118 M. Ibnu Bajjah terpaksa pindah ke Kota Seville via Valencia. Di kota ini, ia bekerja sebagai seorang dokter. Kemudian dari sini ia pindah ke Granada dan selanjutnya berangkat ke Afrika utara, Pusat kerajaan Dinasti Murabith Barbar. Di saat transit di Syatibah, Ibnu Bajjah ditangkap oleh penguasa oleh Al-Murabith, Amir Abu Ishaq Ibrahim Ibnu Yusuf Ibnu Tasyfin yang menuduhnya kafir (Herasy). Hal ini disebabkan Daulat Al-Murabith, penganut teologi Al-'Asy'ary, karenanya ia tidak dapat menerima pandangan-pandangan filsafatnya. Kemudian, Ibnu Bajjah dibebaskan atas bantuan Ibnu Rusyd, filosof besar Spanyol yang pernah menjadi muridnya.<sup>205</sup>

## **B. Karya Ibnu Bajjah**

Menurut Ibnu Tufail, Ibnu Bajjah adalah seorang filosof muslim yang paling cemerlang otaknya, paling cepat analisisnya, dan paling benar pemikirannya. Kecemerlangan Ibnu Bajjah ini dapat dilacak dari beberapa karya tulisnya baik dalam bidang filsafat atau dalam bidang lainnya, di antaranya:

1. Kitab *Tadbir Al-mutawahhid*, ini adalah kitab yang paling populer dan penting dari seluruh karya tulisnya
2. Risalat *Al-wada*, risalah ini membahas penggerak pertama (Tuhan), manusia, alam dan kedokteran.
3. Risalat *Al-ittishal*, risalah ini menguraikan tentang hubungan manusia dengan akal fa'al.
4. Kitab *Al-Nafs*, kitab ini menjelaskan tentang jiwa.<sup>206</sup>
5. Kitab *Tardiyyah* yang berisikan tentang syair pujian yang ada di perpustakaan Berlin
6. Karya-karya yang di sunting oleh Asin Palacios dengan terjemah Bahasa Spanyol dan catatan-catatan yang diperlukan, antara lain :
  - a) *Kitab Al-Nabat*, al-Andalus jilid V, 1940,
  - b) *Risalah Ittishal al-Aql bi al-Insan*, al-Andalus, jilid VII, 1942,
  - c) *Risalah al-Wada'*, al-Andalus, jilid VIII, 1943,

<sup>204</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung Pustaka Setia, 2009 hlm 198-199

<sup>205</sup> Adalah Ernest Renan yang berpendapat bahwa bebasnya Ibnu Bajjah melalui bantuan Ibnu Rusyd, lihat Mustofa, *Filsafat Islam*, hal. 256.

<sup>206</sup> Keempat karya di atas merupakan karya Ibnu Bajjah dalam bidang filsafat, lebih jelasnya lihat Sirojudin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2004. Hlm 185-186

- d) *Tadbir al-Mutawahhid* dengan judul *El Regimen Del Solitario*, 1946.

7. Majalah al-Majam' al-ilm al-Arabi.<sup>207</sup>

Melalui karya-karya besarnya yang ditulis dalam Bahasa Arab maupun Bahasa Inggris, dan tersebar di beberapa negara, telah mengantarkan sosok Ibnu Bajjah sebagai seorang filosof, yang dibuktikan dengan sederet pengakuan dari dunia luar. Menurut Carra De Vaux, di perpustakaan Berlin ada 24 risalah manuskrip karangan Ibnu Bajjah. Di antara karangan-karangan itu yang paling penting adalah risalah *Tadbir al-Mutawahid*, yang membicarakan usaha-usaha orang yang menjauhi segala macam keburukan masyarakat, yang disebut *mutawahid*, yang berarti penyendiri.<sup>208</sup> Ahmad Fuad Al-Ahwani menyebutkan *Tadbir al-mutawahid* adalah buku tentang moral dan politik yang disusun menurut buku *Madinatul Fadhilah* karya Al-Farabi. Kesimpulan pendapat Ibnu Bajjah ini dapat dilihat dari judul buku itu sendiri. Yang dimaksud dengan *Mutawahid* ialah manusia yang hidup menyendiri, hidup di dalam menara gading, merenungkan berbagai ilmu teoritis. Dengan cara begitu, ia dapat berhubungan dengan *al-aqlu fa'al* (*full force mind*).<sup>209</sup>

### C. Filsafat Ibnu Bajjah

Filsafat Ibnu Bajjah banyak terpengaruh oleh pemikiran Islam dari kawasan Timur, seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina. Hal ini disebabkan kajian filsafat di kawasan Islam Timur lebih dahulu melakukan penelitian ilmiah dan kajian filsafat daripada kawasan Islam di Barat (Andalus).<sup>210</sup> Filsafat Ibnu Bajjah berdasarkan tulisan, logika, serta doktrin fisika, dan metafisikanya, secara umum banyak dilhami oleh pemikiran-pemikiran Al-Farabi.<sup>211</sup>

Ibnu Bajjah telah memberikan corak baru terhadap filsafat Islam di negeri Islam Barat dalam teori makrifat (epistemologi) yang berbeda sama sekali dengan corak yang telah diberikan oleh Al-Ghazali di dunia Timur Islam. Ibnu Bajjah menolak teori ilham Al-Ghazali, dan menetapkan bahwa seseorang dapat mencapai puncak makrifat dan meleburkan diri pada akal faal, jika ia dapat terlepas dari keburukan-keburukan masyarakat, menyendiri, serta dapat memakai kekuatan pikirannya untuk memperoleh

<sup>207</sup> Drs.H.A. Mustofa. *Filsafat Islam*. (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), h. 258

<sup>208</sup> Sudarsono, *Filsafat Islam*, Jakarta: Rinec Cipta, 2004, hlm 76

<sup>209</sup> Dedi Suoriyadi, *op.cit*, hlm 200

<sup>210</sup> Sirajudin Zar, *op.cit*, hlm 191

<sup>211</sup> Hal itu terlihat dalam karya De Boer, *The History of Philosophi in Islam*, dimana Ibnu Bajjah banyak menggunakan teori-teori Al-Farabi, walaupun Ibnu Bajjah sendiri dalam mengeksplorasi gagasan-gagasannya menggunakan metode penelitian filsafat yang berbeda dengan Al-Farabi, Filsafat Ibnu Bajjah lebih mendasarkan kajiannya pada kajian fisika seperti halnya Aristoteles.

pengetahuan dan ilmu sebesar mungkin. Di samping itu juga, dapat memenangkan segi pikiran pada dirinya atas pikiran hewaninya. Jadi, seseorang dapat mencapai tingkat kemuliaan setinggi-tingginya melalui pemikiran dan menghasilkan makrifat yang tidak akan terlambat, apabila akal pikiran dapat menguasai perbuatan-perbuatan seseorang dan mengabdikan diri untuk memperolehnya<sup>212</sup>

Berdasarkan deskripsi di atas, ternyata Ibnu Bajjah menaruh besar terhadap fungsi akal, karena dengan akal itu manusia mampu membedakan mana yang hak dan yang batil. Hal ini tentunya sejalan dengan istilah filsafat sendiri yang dipersonifikasikan sebagai sosok manusia bijaksana. Pemahaman Ibnu Bajjah itu sangat kontradiktif dengan pemikiran Al-Ghazali yang menganggap akal itu lemah, dan terkadang menipu. Oleh sebab itu, akal tidak akan menghantarkan manusia pada sebuah kebenaran sejati. Bagi Al-Ghazali, hanya melalui tasawuf kebenaran sejati itu akan tercapai, sehingga manusia bisa makrifat kepada Tuhan.

#### 1. Filsafat Ketuhanan

Menarik tesis yang dimunculkan M.M. Syarif,<sup>213</sup> kendatipun dalam pandangan De Boer<sup>214</sup> bahwa filsafat fisika, metafisika, dan logika Ibnu Bajjah sejalan dengan Al-Farabi, namun ia tidaklah menyalin dan menerima semua yang dituturkan Al-Farabi, tetapi ia telah memberikan sejumlah besar tambahan dalam filsafatnya dan menggunakan metode penelitian filsafat yang hanya didasarkan pada nilai semata.

Menurut Ibnu Bajjah segala yang ada (*Al-Mauzudat*) terbagi menjadi dua: yang bergerak dan yang tidak bergerak. Yang bergerak adalah *jisim* (materi) yang sifatnya *finite* (terbatas). Gerak terjadi dari perbuatan yang menggerakkan terhadap yang digerakan. Gerakan ini digerakan oleh gerakan yang lain, yang akhir rentetan ini digerakan oleh penggerak yang tidak bergerak, dalam arti penggerak yang tidak berubah, yang berbeda dengan *jisim* (materi). Penggerak ini bersifat azali. Gerak *jisim* mustahil timbul dari substansinya sendiri sebab ia terbatas. Oleh karena itu, gerakan ini mesti berasal dari gerakan yang *infinite* (tidak terbatas), yang oleh Ibnu Bajjah disebut dengan '*aql*'. Kesimpulannya, gerakan alam ini *jisim* yang terbatas digerakan oleh '*aql*' (bukan berasal dari substansi alam sendiri). Sedangkan yang tidak bergerak adalah '*aql*', ia menggerakkan alam dan ia sendiri tidak

---

<sup>212</sup> Dedi Supriyadi, *op.cit*, hlm 201

<sup>213</sup> Muhammad Saghier, Ibnu Bajjah, *op.cit*, hlm 511.

<sup>214</sup> T.J. De Boer, *op.cit*, hlm. 243.

bergerak. 'Aql inilah yang disebut dengan Allah ('aql, 'aqil, dan ma'uqul) sebagaimana yang dikemukakan oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina sebelumnya.

Ahli-ahli filsafat pada umumnya menganggap bahwa akal serupa dengan jiwa, sehingga roh itu ada tiga macam; yaitu roh sekali untuk berfikir, roh jiwa untuk menggerakkan, dan roh tabiat untuk merasakan dan mengindra. Dalam hal ini kita ingat akan teori Al-Farabi-Aristoteles tentang jiwa negatif, jiwa sensitif, dan jiwa akali yang ketiga-tiganya merupakan satu kesatuan ruhani manusia. Akal merupakan segi rohani manusia yang melebihi derajatnya dari hewan dan tumbuhan. Dalam kitab *Risalatul Wada'* Ibnu Bajjah menjelaskan bahwa manusia dengan berfikir sendiri (berfilsafat) akan sanggup memahami dirinya sendiri dan dapat memahami (*makrifat*) akal tertinggi, yaitu Tuhan yang maha kuasa.<sup>215</sup> Pemikiran para filosof termasuk Ibnu Bajjah ini sepias bertolak belakang dengan teologi Islam, terlebih jika memaknai bahwa akal itu adalah Allah, dan yang dimaksud akal berupa otak yang berada di kepala manusia. Yang dimaksud akal disini tentunya bukan dalam arti empirik tetapi lebih kepada aspek rasa pikir yang mampu menembus kesadaran manusia.

Dalam pandangan penulis, salah satu kelebihan filsafat Ibnu Bajjah ialah kekuatan berfikirnya dalam menjelaskan filsafat ketuhanan (metafisika) dengan menggunakan kajian fisika. Dengan kata lain, Ibnu Bajjah menjelaskan sesuatu yang abstrak melalui sesuatu yang empirik. Corak berfikir seperti ini sama dengan yang dilakukan Aristoteles sebagai tokoh yang dikagumi oleh Ibnu Bajjah. Berdasarkan beberapa referensi memang mayoritas menyebutkan bahwa filsafat ketuhanan Ibnu Bajjah berangkat dari filsafat gerak Aristoteles. Namun, Ibnu Bajjah tidak lantas terlena dan larut dalam pikiran Aristoteles, Ibnu Bajjah mengembalikan kembali pikiran-pikrannya pada ajaran Islam. Dengan kata lain, Ibnu bajjah ini berhasil mengislamkan filsafat ketuhanan Aristoteles, dengan kesimpulan utama bahwa penggerak pertama itu adalah Allah SWT.

## 2. Materi dan Bentuk

Dalam pandangan Ibnu Bajjah, materi (*al-hayula*) tidak mungkin bereksistensi tanpa bentuk (*al-shurat*). Sementara itu, bentuk bisa bereksistensi dengan sendirinya tanpa materi. Jika tidak secara pasti kita tidak mungkin dapat menggambarkan adanya modifikasi (perubahan-

---

<sup>215</sup> Sudarsoso, Op.cit hlm 76, lihat pula Poerwantana dkk, hlm 187

perubahan) pada benda. Perubahan-perubahan tersebut adalah suatu kemungkinan dan inilah yang dimaksud dengan pengertian bentuk materi.<sup>216</sup>

Pandangan Ibnu Bajjah ini diwarnai oleh pemikiran Aristoteles dan Plato. Menurut Aristoteles, materi adalah sesuatu yang menerima bentuk yang bersifat potensialitas dan dapat berubah sesuai bentuk. Sementara menurut pandangan Plato, bentuk adalah nyata dan tidak membutuhkan sesuatu pun untuk bereksistensi. Bentuk menurut Plato terdapat di luar benda. Bentuk yang di maksud Ibnu Bajjah mencakup arti jiwa, daya, makna, dan konsep. Bentuk hanya dapat ditangkap dengan akal dan tidak dapat ditangkap oleh pancaindera. Bentuk pertama menurut Ibnu Bajjah merupakan suatu bentuk abstrak yang bereksistensi dalam materi, yang dikatakannya sebagai tidak mempunyai bentuk.

Bentuk menurut Ibnu Bajjah bertingkat-tingkat. Tingkat yang paling rendah adalah bentuk materi pertama dan yang paling tinggi adalah bentuk akal pemisah (*al-aql al-mufariq*). Dari bentuk yang paling rendah sampai bentuk yang paling tinggi terjalin seperti mata rantai. Akal manusiawi dapat mencapai bentuk kesempurnaannya dengan melewati rantai tersebut dengan berfilsafat. Jiwa seperti ini dapat berhubungan dengan akal aktif.<sup>217</sup>

Menurut Ibnu Bajjah bentuk suatu tubuh (materi) memiliki tiga tingkatan:

- (1) Bentuk jiwa umum atau bentuk intelektual.
- (2) Bentuk kejiwaan khusus.
- (3) Bentuk fisik.

Ibnu Bajjah membagi bentuk kejiwaan sebagai berikut :

- Bentuk-bentuk tubuh sirkular hanya memiliki hubungan sirkular dengan materi, sehingga bentuk-bentuk itu bisa membuat kejelasan materi dan menjadi sempurna.
- Kejelasan materi yang bereksistensi dalam materi.
- Bentuk-bentuk yang bereksistensi dalam indra-indra jiwa-akal sehat, indera khayali, ingatan dan sebagainya. Dan yang berada diantara bentuk-bentuk kejiwaan dan kejelasan materi.

Bentuk-bentuk itu yang berkaitan dengan akal aktif oleh Ibnu Bajjah dinamakan bentuk-bentuk kejiwaan umum, dan bentuk -bentuk yang berkaitan dengan akal sehat dinamakan bentuk-bentuk kejiwaan khusus. Perbedaan ini dilakukan karena bentuk-bentuk kejiwaan umum hanya memiliki satu hubungan dan hubungan itu ialah dengan menerima, sedangkan bentuk-bentuk kejiwaan khusus memiliki dua hubungan, yaitu

---

<sup>216</sup> T.J. De Boer, *op.cit.*, hlm. 283.

<sup>217</sup> Sirajudin Zar, hal. 193-194

hubungan khusus dengan yang berakal sehat, dan hubungan umum dengan yang terasa.<sup>218</sup>

### 3. Jiwa

Pandangan Ibnu Bajjah ihwal jiwa banyak diilhami oleh pemikiran Aristoteles, yang mendasarkan kajian jiwa pada kajian fisika. Ibnu Bajjah memulai pembahasannya dengan menyatakan bahwa tubuh, baik yang alamiah, maupun yang tidak alamiah, tersusun dari materi dan bentuk. Bentuk merupakan perolehan permanen atau kenyataan tubuh. Sedangkan jiwa adalah bentuk yang membuat nyata sebuah tubuh alamiah. Karena itu, jiwa dianggap sebagai nyata pertama dalam tubuh alamiah dan teratur, yang bersifat nutritif, sensitif, dan imajinatif. Para filosof kuno sebelum Aristoteles telah membatasi studi mereka hanya pada jiwa manusia, dan menganggap studi mengenai jiwa binatang sebagai bagian dari ilmu alam. Jiwa merupakan suatu istilah yang mengandung banyak arti, sebab jiwa tidak bersifat homogen. Jika jiwa bersifat homogen, maka fungsi-fungsinya pasti bersifat homogen pula. Ternyata, fungsi-fungsinya bersifat heterogen; nutritif, sensitif, inajinatif atau rasional.<sup>219</sup>

Unsur nutritif manusia itu tergambar dari eksistensi manusia yang memiliki kedudukan khusus sebagai makhluk yang fana, untuk menjalankan hidup dan kehidupannya di alam raya ini. Nutrisi ini memiliki dua tujuan; yaitu pertumbuhan dan reproduksi. Unsur ini menyediakan bahan-bahan yang dibutuhkan untuk menjaga tubuh, dan menyediakan suatu kelebihan yang bermanfaat untuk pertumbuhan dan perkembangan tubuh manusia itu sendiri. Kemudian unsur sensitif manusia tergambar dari persepsi manusia yang bersifat aktual dan potensial. Persepsi manusia yang bersifat potensial dapat menjadi aktual, jika diubah oleh penggerak dan pengubahnya. Penggerak itu adalah yang merasa, dan yang digerakan adalah organ rasa. Dengan asfek rasa yang ada pada manusia itu, manusia menjadi sensitif terhadap fenomena.

Di samping itu manusia juga memiliki unsur imajinatif, unsur ini mampu menangkap kesan dari berbagai benda yang terasa, kemudian ditempatkan kesan tersebut ke dalam imajinasinya setelah kesan-kesan itu hilang. Unsur imajinatif manusia ini mampu mengkomposisikan bentuk objek-objek imajinasi yang tidak dirasakan sebelumnya. Dalam proses imajinasi ini muncullah akal, yang memiliki fungsi merespon segala sesuatu secara rasional. Dengan kepemilikan unsur imajinatif (berfikir rasional)

---

<sup>218</sup> MM Syarif, hal 151

<sup>219</sup> Ibid, MM Syarif hal 151-152

inilah yang membedakan manusia dengan binatang lain, karena binatang hanya memiliki unsur nutritif berupa pertumbuhan badan dan reproduksi, dan unsur sensitif berupa organ-organ rasa. Dengan kata lain binatang hanya mencari makanan dan menggunakan organ rasanya untuk melangsungkan kehidupannya.

Menurut pendapat Ibnu Bajjah,<sup>220</sup> setiap manusia mempunyai satu jiwa. Jiwa ini tidak mengalami perubahan sebagaimana jasmani. Jiwa adalah penggerak bagi manusia. Jiwa digerakan dengan dua jenis alat: Alat-alat jasmaniah dan alat-alat Rohaniah. Alat-alat jasmaniah di antaranya ada berupa buatan dan ada pula yang berupa alamiah, seperti kaki dan tangan. Alat-alat alamiah ini lebih dahulu dari alat-alat buatan yang disebut oleh Ibnu Bajjah dengan pendorong naluri (*al-harr- al-gharizi*) atau roh insting. Ia terdapat pada setiap makhluk yang berdarah. Jiwa menurut Ibnu Bajjah<sup>221</sup> adalah jauhar rohani, akan kekal setelah mati. Di akhirat jiwalah yang akan menerima balasan, baik balasan kesenangan (surga) maupun balasan siksa (neraka). Akal, daya berpikir bagi jiwa adalah satu bagi setiap yang berakal. Ia dapat bersatu dengan akal fa'al yang di atasnya dengan jalan ma'rifat filsafat.

#### 4. Akal dan Ma'rifat

Menurut Ibnu Bajjah, akal merupakan bagian terpenting manusia. Ia berpendapat bahwa pengetahuan yang benar dapat diperoleh lewat akal yang merupakan satu-satunya sarana yang melaluinya kita mampu mencapai kamakmuran dan membangun kepribadian.<sup>222</sup> Dengan perantaraan akal, manusia dapat mengetahui segala sesuatu, termasuk dalam hal kebahagiaan dan masalah illahiyyat. Akal menurut Ibnu Bajjah terdiri dari dua jenis: *pertama*, akal teoritis; akal ini dapat diperoleh hanya berdasarkan pemahaman terhadap sesuatu yang konkrit dan abstrak. *Kedua*, akal Praktis; akal ini dapat diperoleh melalui penyelidikan (eksperimen) sehingga menemukan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan yang diperoleh akal ada dua jenis pula: yang dapat dipahami tetapi tidak dapat dihayati, yang dapat dipahami dapat pula dihayati.<sup>223</sup>

Pengklasifikasian akal versi Ibnu Bajjah ini, telah menempatkan manusia dengan akalnya pada posisi yang mulia, terlebih jika manusia itu

<sup>220</sup> Ahmad Daudy et.al. *Filsafat Islam, Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama*, (Aceh, IAIN Al-Raniry, 1985) hal. 196

<sup>221</sup> Op.cit. Sirajudin Zar, hal 195

<sup>222</sup> Op.cit. MM Syarif, hal. 159

<sup>223</sup> Sirozudin Zar, hal 195-196, yang dikutip dari Muslim Ishak, *Tokoh-Tokoh Filsafat Islam dari Barat (Spanyol)*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), hlm. 31.



tidak hanya mampu menggunakan akal teoritis, tetapi juga mampu menggunakan akal teoritis dan praktis, sehingga melahirkan pengetahuan yang tidak hanya bisa di pahami, tetapi dipahami sekaligus bisa dihayati. Dengan kinerja kedua akal ini secara optimal, Ibnu Bajjah berkeyakinan bahwa manusia mampu mencapai Akal Aktif sehingga mampu *bermukasyafah* dengan Allah.

Berbeda dengan Al-Ghazali, menurut Ibnu Bajjah manusia dapat mencapai puncak makrifat dengan akal semata, bukan dengan jalan sufi melalui *al-qalb* atau *al-zauq*. Manusia kata Ibnu Bajjah, setelah bersih dari sifat kerendahan dan keburukan masyarakat akan dapat bersatu dengan akal aktif dan ketika itulah ia akan memperoleh puncak *makrifat* karena limpahan dari Allah. Dalam buku *Tadbir al-Mutawahhid*, Ibnu Bajjah mengkritik konsep *uzlah* tasawuf Al-Ghazali. Pengasingan diri secara total dari masyarakat manusia bertentangan dengan tabiat manusia sebagai makhluk sosial. Bagi Ibnu Bajjah yang tepat adalah *uzlah falsafi*, yakni tetap hidup dan berhubungan dengan masyarakat, namun ia wajib meninggalkan segala sifat-sifat yang tercela dari masyarakat dan sanggup mengendalikan diri sehingga tidak terseret ke dalam perbuatan rendah masyarakat. Penyendiri hanya bergaul dengan para alim saja, jika tidak ada orang yang alim mesti *uzlah* total dengan arti hanya bergaul dengan masyarakat terbatas pada hal-hal yang tidak dapat dihindari.<sup>224</sup>

Bagi Ibnu Bajjah tiap-tiap orang mampu menempuh jalan tersebut, dan tidak ada yang menghambatnya kecuali peremehannya terhadap dirinya sendiri dan ketundukannya terhadap keburukan-keburukan masyarakat. Kalau sekiranya tiap-tiap orang bisa meninggalkan sikap tersebut, tentulah masyarakat manusia keseluruhannya bisa mencapai kesempurnaan. Menurut Ibnu Bajjah, hanya penyendiri saja yang dapat mencapai tingkat akal *mustafad*, yaitu akal yang sudah menerima pengetahuan dari akal faal. Dari segi ini, maka "penyendiri" nya Ibnu Bajjah mirip sekali dengan "orang bijaksana"nya Al-Farabi yang dapat berhubungan dengan akal fa'al.<sup>225</sup> Proses pencapaian manusia pada tingkat akal *mustafad* ini, dikenal kalangan para filosof dengan teori *ittishal* nya Ibnu Bajjah.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Sirajudin zar, *Ibid* hal 196

<sup>225</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1996), hal. 158-159

<sup>226</sup> Teori *Ittishal* ini terdapat dalam salah satu karya Ibnu Bajjah yaitu *ittishal al-aql bi al-Insan* pada dasarnya teori *ittishal* menceritakan tentang hubungan manusia dengan akal aktif. Tujuan teori ini adalah bagaimana agar manusia mampu mengenal dan mengetahui Tuhan, yaitu dengan cara mengetahui dan memahami segala perbuatan dan gagasan universal Tuhan. Sebagai bahan perbandingan lihat Supriyadi dalam *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung, Pustaka Setia, 2009) hal 204-210

## 5. Akhlak dan Tasawuf

Ibnu Bajjah membagi perbuatan manusia menjadi perbuatan hewani dan manusiawi. Perbuatan hewani didasarkan atas dorongan nalurin untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dan keinginan hawa nafsu. sementara itu, perbuatan manusiawi adalah perbuatan yang didasari atas pertimbangan rasio dan kemauan yang bersih lagi luhur.<sup>227</sup> Sebagai contoh, perbuatan makan bisa dikategorikan hewani dan bisa juga menjadi perbuatan manusia. Jika perbuatan makan tersebut untuk memenuhi hawa nafsu, perbuatan ini jatuh pada perbuatan hewani. Namun, apabila perbuatan makan bertujuan untuk memelihara kehidupan dalam mencapai keutamaan dalam hidup, maka perbuatan tersebut jatuh pada perbuatan manusiawi. Perbedaan antara kedua perbuatan ini tergantung pada motivasi pelakunya, bukan pada perbuatannya. Perbuatan yang bermotifkan hawa nafsu tergolong pada jenis perbuatan hewani, dan perbuatan bermotifkan rasio (akal) maka dinamakan perbuatan manusiawi.

Dalam pandangan Ibnu Bajjah, setiap orang yang hendak menundukan segi hewani pada dirinya, maka ia tiada lain hanya harus memulai dengan melaksanakan segi kemanusiaannya. Dalam keadaan demikianlah, maka segi hewani pada dirinya tunduk pada ketinggian kemanusiaan, dan seseorang menjadi manusia dengan tidak ada kekurangannya, karena kekurangan ini timbul disebabkan ketundukannya kepada naluri<sup>228</sup> yang berlandaskan pada motif hawa nafsu. Dengan demikian, Ibnu Bajjah berkeyakinan bahwa manusia yang mendasarkan perbuatannya pada keinginan (*iradah*) dan akal budi yang sehat, akan mampu mengantarkan manusia pada puncak kebahagiaan. Jika kita menganalisis lebih jauh pandangan Ibnu Bajjah tentang akhlak ini, ternyata sesuai dengan ajaran Islam. Nabi Muhammad bersabda:

أَنَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ

Artinya: *Segala sesuatu itu tergantung pada niatnya*

Secara ringkas Ibnu Bajjah membagi tujuan perbuatan manusia menjadi tiga tingkatan sebagai berikut :

1. Tujuan jasmaniah, dilakukan atas dasar kepuasan rohaniah. Dalam tujuan ini manusia sama derajatnya dengan hewan.
2. Tujuan rohaniah khusus, dilakukan atas dasar rohaniah. Tujuan ini akan melahirkan keutamaan *akhlaqiyah* dan *aqiliyah*

<sup>227</sup> Muhammad Saghir, Ibnu Bajjah, *op.cit*, hlm 523.

<sup>228</sup> Ahmad Hanafi, *op cit*. hal. 159

3. Tujuan Rohaniah umum (rasio), dilakukan atas dasar kepuasan pemikiran untuk dapat berhubungan dengan Allah. Inilah tingkat manusia yang sempurna dan taraf inilah yang ingin dicapai 'manusia penyendiri' Ibnu Bajjah.<sup>229</sup>

Dengan perbuatan yang bermotifkan akal yang merdeka, dengan menekan hawa nafsu manusia, sesungguhnya perbuatan tersebut akan bersesuaian dengan perbuatan ilahi. Jika manusia berada pada kondisi seperti itu, sesungguhnya sangat mudah membentuk tatanan masyarakat dan negara yang berperadaban. Dalam pandangan Ibnu Bajjah jika masyarakat mampu menggunakan akalnya dengan baik, atau bermutawahid yakni melakukan *uzlah falsafi*, maka dipastikan manusia itu akan hidup berdampingan, rukun, saling mengasihi dan menyayangi. Mereka juga akan mampu menjalankan kehidupannya dengan baik, tidak melanggar aturan, dan bisa membedakan antara yang hak dan yang batil, melakukan hal-hal yang baik, baik untuk dirinya maupun untuk orang lain.

Berdasarkan hasil pengembaraan intelektualnya dalam kajian akhlak, akhirnya Ibnu Bajjah melahirkan teori filsafat *Al-Insan al-Munfarid* (manusia penyendiri). *Al-insan al-Munfarid* adalah salah satu teori filsafat Ibnu Bajjah yang paling populer di kalangan filosof muslim. Gagasan filsafat tersebut dieskplorasi oleh Ibnu Bajjah melalui sebuah karya monumental yaitu kitab *Tadbir Al-Mutawahhid*. Pembahasan teori filsafat *al-Insan al-Munfarid* ini di dalamnya mengandung pembahasan politik dan akhlak. Dalam mukadimah, sebelum buku tersebut menjelaskan makna manusia penyendiri, Ibnu Bajjah terlebih dahulu memaparkan makna *Tadbir Al-Mutawahhid*.

Istilah *tadbir* diambil dari Bahasa Arab yang memiliki ragam makna. Tetapi yang dimaksud "*tadbir*" oleh Ibnu Bajjah berarti 'aturan yang sempurna', yakni aturan yang mengatur perbuatan-perbuatan manusia untuk mencapai tujuan yang diinginkan. Sedangkan yang dimaksud dengan istilah *Al-Mutawwahid* secara etimologi adalah manusia penyendiri. Artinya manusia yang mengasingkan diri masing-masing, tidak berhubungan dengan orang lain karena dikhawatirkan akan terpengaruh oleh perbuatan manusia (lingkungan) yang tidak baik. Adapun *al-Mutawwahid* yang dimaksud Ibnu Bajjah adalah seorang filosof atau beberapa orang filosof yang hidup dengan mengasingkan diri dari perbuatan-perbuatan masyarakat yang kurang baik, di salah satu negeri yang kacau balau, tidak beraturan, atau tidak sempurna. Apabila mereka tidak melakukan demikian, tidak mungkin bagi mereka

---

<sup>229</sup> Sirajudin Zar, op.cit hal. 198

untuk mencapai sebuah kebahagiaan. Mereka hanya cukup berhubungan dengan ulama atau ilmuwan. Apabila mereka tidak menemukan ulama dan ilmuwan, mereka harus mengasingkan diri secara total, artinya tidak berhubungan sama sekali dengan masyarakat, kecuali dalam hal-hal yang tidak dapat dihindari seperti memenuhi kebutuhan hidup mereka.

Di sisi lain, *Tadbir Mutawahid* juga dikaitkan kepada Allah, *al-wahid, al-ahad* (Yang Satu, Yang Esa) dan tidak satu pun yang dapat disetarakan dengan-Nya (kufuan ahad). Dari uraian ini dapat dilihat bahwa seolah-olah filosof pertama Spanyol ini mensinyalkan bahwa manusia harus meniru sifat-sifat Allah. Dengan sifat seperti inilah manusia tidak terpengaruh dari perbuatan-perbuatan buruk masyarakat dan ia akan dapat mencapai kebahagiaan.<sup>230</sup> Filsafat Ibnu Bajjah di atas, mirip dengan ajaran tasawuf yakni agar manusia meniru sifat-sifat Allah. Bahkan menurut Renan bahwa Ibnu Bajjah memiliki kecenderungan kepada tasawuf.<sup>231</sup> Namun, yang unik dari tasawufnya Ibnu Bajjah bahwa yang dimaksud manusia penyendiri (*'uzlah*) adalah *'uzlah 'aqliyah* yang berbeda dengan *uzlah* sufi pada umumnya, seperti yang dikemukakan Al-Ghazali. Dengan demikian walaupun tujuan sama, tetapi cara yang digunakan Ibnu Bajjah dalam bertasawuf itu memiliki perbedaan. Namun walaupun demikian, diam-diam Ibnu Bajjah juga mengagumi metode tasawuf yang dikemukakan Al-Ghazali.<sup>232</sup>

Ibnu Bajjah menjunjung tinggi para wali Allah (*auliya Allah*) dan menempatkan mereka di bawah para nabi. Menurutnya, sebagian orang dikuasai oleh keinginan jasmaniah belaka- mereka berada di tingkat paling bawah- dan sebagian lagi dikuasai oleh spiritualitas -kelompok ini sangat langka, dan termasuk dalam kelompok ini Uwais Al-Qarni dan Ibrahim Ibn Adham. Terhadap Tuhan dan ketentuan-Nya, Ibnu Bajjah hampir menyatakan dirinya sebagai seorang fatalis. Bahkan dalam konsep Tuhan sebagai pencipta utama segala tindakan Ibnu Bajjah mengacu pada pandangan Al-Ghazali yang dikatakannya pada bagian akhir dari karyanya *Miskat al-Anwar*.<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup> Sirajuddin Zar, op.cit hal. 201

<sup>231</sup> MM. Syarif op.cit hal 169

<sup>232</sup> Sesungguhnya Ibnu Bajjah tidak menentang Al-Ghazali, walaupun ada perbedaan pendapat bagi keduanya tentang konsep tasawuf. Ibnu Bajjah justru mengagumi pemikiran Al-Ghazali dan menyatakan bahwa metode Al-Ghazali mampu mengantarkan manusia untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, dan bahwa metode itu didasarkan pada ajaran-ajaran Nabi suci.

<sup>233</sup> MM Syarif, op.cit hlm 169

#### D. Pengaruh Filsafat Ibnu Bajjah

Ibnu Bajjah termasuk salah satu filosof muslim yang dianggap paling cemerlang pikirannya, sehingga para murid dan para pengikutnya menilai bahwa dalam segi pemahaman filsafatnya sama dengan filsafatnya Al-Farabi, seperti logika, filsafat alam, dan metafisika. Akan tetapi, Ibnu Bajjah telah memberikan sejumlah besar tambahan dalam karya-karyanya. Dan lagi Dia telah menggunakan metode filsafat yang benar-benar dan tambahan yang sangat luar biasa. Demikian juga dalam psikologi, Ibnu Bajjah tidak ketinggalan langkah. Dia dipandang memiliki argumen dan pemikiran yang mirip sama dengan Aristoteles, yang mendasarkan psikologinya pada fisika. Oleh sebab itu, Ibnu Bajjah bukan hanya seorang filosof an-sich, tetapi juga dia seorang saintis yang menguasai beberapa disiplin ilmu, seperti: kedokteran, astronomi, fisika, matematika dan musik.

Ibnu Bajjah juga ternyata telah mengilhami filosof lain, yakni mampu menghasilkan pemikiran yang baru bagi Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd.<sup>234</sup> Sehingga keduanya mampu menyumbangkan pemikiran mereka di antara filosof-filosof muslim lainnya. Teori dan pemikiran Ibnu Bajjah dapat diterima dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, demi tercapainya tujuan sebagai makhluk, yaitu *ma'rifatullah*. Menurut Ibnu Bajjah untuk mencapai *ma'rifatullah* semua orang mempunyai kesempatan untuk mencapainya, dalam hal ini tidak mudah untuk mendapatkan *ma'rifatullah* (mendekatkan diri pada Allah), salah satunya bisa ditempuh dengan cara beribadah kepada Allah menurut Al-Ghazali. Sedangkan menurut Ibnu Bajjah tidak hanya dengan itu, manusia memiliki kesempatan untuk mencapai *ma'rifatullah*, dengan menggunakan akal pikirannya dengan benar. Dalam arti dengan menggunakan akal pikiran yang benar bisa menjaga dari hawa nafsu yang buruk dan menghindarkan diri dari perbuatan yang merusak dan menghancurkan dirinya sendiri.

Ibnu Bajjah dengan filsafatnya ini dapat dikelompokkan ke dalam filosof yang mengutamakan amal untuk mencapai derajat yang sempurna. Di pihak lain filsafat manusia penyendiri Ibnu Bajjah cocok dengan zaman modern ini.<sup>235</sup> Segala keutamaan dan perbuatan moral diarahkan untuk memimpin, dan menguasai jiwa manusia mengalahkan jiwa hewani. Secara global seseorang harus mengupayakan perjuangannya untuk berhubungan dengan alam atas, baik secara bersama-sama dengan masyarakat maupun secara terpisah. Sehingga jika masyarakat baik, berarti

---

<sup>234</sup> Bandingkan dengan penjelasan Sirajudin Zar hal. 203

<sup>235</sup> Ibid, hal 202

ia harus memberikan andil di dalam berbagai macam urusannya, tetapi jika masyarakat tidak baik maka ia harus menyepi dan menyendiri.<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> Dr. Ibrahim, Madkour. *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya*. (Jakarta : PT. Bulan Bintang, 1996), hal. 54-55.

## IBNU THUFAIL

### A. Riwayat Hidup Ibnu Thufail

Nama lengkap Ibnu Thufail ialah Abu Bakar Muhammad Ibnu 'Abd al Malik ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Thufail. Ia dilahirkan di Cadix, Propinsi Granada, Spanyol pada tahun 506 H/1110 M. Ibnu Thufail termasuk dalam keluarga suku Arab terkemuka, Qais. Dalam bahasa Latin ia populer disebut Abu Bacer.<sup>237</sup> Ibnu Thufail memiliki disiplin ilmu dalam berbagai bidang (*all round*). Selain sebagai seorang filosof, ia juga ahli dalam bidang kedokteran, matematika, astronomi, dan penyair yang sangat terkenal dari Dinasti Al-Muwahhid Spanyol.<sup>238</sup>

Ibnu Thufail memulai karirnya sebagai dokter praktik di Granada, dan lewat ketenarannya dalam jabatan itu, ia diangkat menjadi sekretaris Gubernur di propinsi itu. Kemudian pada tahun 1154 M (549 H) ia menjadi sekretaris pribadi Gubernur Ceuta dan Tangier, putra 'Abd Al-Mu'in, penguasa Muwahhid Spanyol pertama yang merebut Maroko pada tahun 542H/1147M. Akhirnya dia meduduki jabatan tinggi dan menjadi qadhi di pengadilan serta wazir Khalifah Muwahhid Abu Ya'qub Yusuf (558 H/1163 M – 580 H/1184 M). Khalifah ini berminat pada filsafat dan memberi kebebasan berfilsafat. Hal ini menjadikan pemerintahannya sebagai pemuka pemikiran filosofis dan metode ilmiah, serta membuat Spanyol, -seperti dikatakan Briffault-, "tempat kelahiran kembali negeri Eropa". Bersama Khalifah Abu Ya'qub Yusuf, Ibnu Thufail menjadi berpengaruh besar, dan dia yang memperkenalkannya dengan Ibnu Rusyd (meninggal tahun 595 H/1198 M)<sup>239</sup>

Ibnu Thufail meletakan jabatan sebagai dokter pemerintah pada tahun 587H/ 1182 M karena alasan usianya yang sudah lanjut. Ia menganjurkan kepada khalifah supaya Ibnu Rusyd muridnya, menggantikan kedudukannya. Khalifah Abu Yusuf Al-Mansur meluluskan permintaannya dengan langsung menunjuk Ibnu Rusyd sebagai dokter istana. Semasa hidupnya Ibnu Thufail menerima penghargaan dari khalifah. Ketika ia meninggal pun di Maroko pada tahun 580 H / 1184 M khalifah menghadiri upacara pemakamannya, sebagai penghargaan terhadapnya.<sup>240</sup>

### B. Karya-karya Ibnu Thufail

Walaupun Ibnu Thufail sebagai seorang dokter, filosof, ahli matematika, dan penyair yang sangat terkenal dari Muwahhid Spanyol, tetapi sayangnya hanya sedikit sekali karya-karyanya yang dikenal orang. Miguel

<sup>237</sup> Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, jilid II (Jakarta, Universitas Indonesia, 1985) hal. 55

<sup>238</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2004) hal 205

<sup>239</sup> MM Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung, Mizan, 1985) hal. 173-174

<sup>240</sup> Op cit. Sirajudin Zar, hal. 206.

Cassiri menyebutkan dua karyanya Ibnu Tufail yang masih ada; *Risalah Hayy Ibn Yaqzan*, dan *Al-Asror al-Hikmah al-Masriqiyyah* dalam bentuk naskah.<sup>241</sup> Karya monumental yang banyak memberikan inspirasi kepada para filosof lainnya ialah buku filsafatnya yang berjudul *Hayy Ibnu Yaqzan* ("kehidupan anak kesadaran"). Karya ini memang sama dengan buah karya Ibnu Sina yang diakuinya sendiri berisikan kebijaksanaan timur (*oriental wisdom*). Kebijaksanaan timur pulalah yang menjadi pokok pikiran Ibnu Tufail dalam buku ini. Seperti diakui Ibnu Tufail, pokok pikiran ini bisa diidentifikasi sebagai tasawuf yang kala itu ditolak oleh kebanyakan filosof muslim termasuk Ibnu Bajjah. Diskursus rasional, menurut para filosof anti tasawuf bertolak belakang dengan pengalaman mistis yang oleh para ahli diyakini bersifat ekstra rasional dan tak terperiikan. Kendatipun kisah ini tidak orosinil, bahkan sebelum Ibnu Sina juga kisah ini telah ada, seperti kisah Arab Kuno, Hunain Ibnu Ishak, Salman dan Absal Ibnu Arabian lain-lain. Namun, Ibnu Thufail berhasil menjadikan kisah ini menjadi kisah roman filosofis yang unik. Ketajaman filosofisnya yang menandai kebaruan kisah yang paling asli dan paling indah pada abad pertengahan.<sup>242</sup>

Secara ringkas karya ini berkisah tentang seorang perempuan telah melakukan kawin rahasia (*sirri*) dengan seorang laki-laki, dan akhirnya melahirkan seorang bayi laki-laki. Karena perempuan itu takut kepada kakaknya yang menjadi raja di tempat itu, perempuan itu memasukan bayinya ke dalam peti dan melemparkannya ke laut. Dengan hampasan ombak peti itu tersangkut di pulau terpencil yang tidak berpenghuni manusia. Bayi yang dimaksud adalah Hayy. Kemudian seekor rusa yang anaknya baru saja mati segera mendekati peti, dan mengira bahwa bayi yang ada pada peti itu adalah anaknya. Sebagai lazimnya seorang ibu, rusa itu menyusui bayi itu, dan sebaliknya bayi itu memandang rusa yang menyusuinya sebagai ibunya.<sup>243</sup>

Ketika ia sudah besar, ia mempunyai hasrat yang kuat untuk mengetahui dan menyelidiki tentang sesuatu yang tidak dapat dimengerti olehnya. Ia menyadari bahwa hewan-hewan mempunyai pakaian alami dan alat pertahanan bagi dirinya, sedang ia sendiri telanjang dan tidak bersenjata. Oleh karena itu ia menutupi dirinya pertama-tama dengan kulit-kulit hewan yang telah mati, serta memakai tongkat sebagai alat pertahanan diri. Lambat laun, ia mengenal kebutuhan-kebutuhan hidup yang lain, mengetahui cara memakai api, manfaat bulu, tahu menenun dan akhirnya membangun gubug sebagai tempat berteduhnya.

Dalam pada itu, rusa pengasuhnya semakin lama semakin tua dan lemah kemudian mati. Pikiran manusia yang serba hendak tahu ingin mengetahui sebab terjadinya perubahan besar pada rusa itu. Untuk itu ia membedah salah satu bagian tubuh hewan tersebut, dan dengan cermatnya

<sup>241</sup> Leon Gauthier, Ibn Thofail hal 32-34, dikutip oleh MM Syarif, *Para Filosof Muslim*, hal, 175

<sup>242</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan filsafatnya*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2004) hal

<sup>243</sup> Ibid, sirajuddin Zar, hal 209-210



ia menyelidiki bagian-bagian tubuhnya. Kemudian ia berkesimpulan bahwa jantung merupakan pusat bagi anggota-anggota tubuh.

Sesudah itu, ia mempelajari bahan-bahan logam, tumbuh-tumbuhan, dan hewan-hewan yang terdapat di pulau kediamannya, mempelajari suaranya yang bermacam-macam dan menirunya pula. Kemudian ia memperhatikan gejala-gejala di angkasa, dan karena tertarik oleh keaneka-ragaman yang terdapat pada alam, maka ia berusaha untuk menemukan keseragaman pada kesemuanya.

Akhirnya, ia memastikan bahwa di balik keanekaragaman tentu ada keseragaman (kesatuan) dan kekuatan yang tersembunyi dan yang ganjil, suci dan tidak terlihat. Ia menyebutnya "Sebab Pertama" atau "Pencipta Dunia". Kemudian ia merenungkan dirinya sendiri dan alat yang dipakai untuk memperoleh pengetahuan. Kemudian arah penyelidikannya berubah menjadi perenungan terhadap dirinya sendiri. Akhirnya ia menemukan unsur-unsur pertama atau substansi pertama, susunannya, benda, bentuk dan akhirnya jiwa dan keabadiannya.

Dengan memperhatikan aliran air dan menyusuri sumbernya sampai kepada suatu sumber air yang memancar dan melimpah sebagai sungai, maka ia terbimbing untuk mengatakan bahwa manusia mesti mempunyai satu sumber yang sama.

Selanjutnya Hay bin Yaqadhan merenungkan tentang langit, gerakan bintang-bintang, peredaran bulan dan pengaruhnya atas bumi. Ia kemudian menentukan garis pemikirannya sendiri, dan menjauhi pembunuhan hewan-hewan, kemudian ia sudah puas dengan makan buah-buahan yang masak dan tumbuh-tumbuhan dan hanya dalam terpaksa saja ia memakan daging hewan.

Dari sini ia beralih dari sekadar pengamat terhadap alam menjadi seorang yang mencari Tuhan. Sebagai ganti dari pencarian pengetahuan dengan melalui dalil-dalil dan kesimpulan-kesimpulan logika, atau dengan perkataan lain, pengetahuan obyektif, kemudian ia tenggelam dalam renungan rohani. Ia memandang keseluruhan alam semesta sebagai pantulan (refleksi) dari satu Tuhan, dan selanjutnya ia senang melakukan ekstasi (bersemedi).

Di dekat pulau yang didiaminya itu, terdapatlah suatu pulau lain dan seorang pandai yang bernama Absal yang secara kebetulan berkunjung ke tempat kediaman Hay. Ia bertemu dengan Hayy dan mengajarnya bahasa terhadapnya.<sup>244</sup> Setelah Absal mengajarnya, keduanya berkomunikasi secara lancar, saling menceritakan pengalaman, masing-masing, dan saling bertukar pikiran. Absal memberi tahu Hayy tentang konsep-konsep Qur'ani, yang berkenaan dengan Allah, malaikat-malaikat, nabi-nabi, hari akhirat, dan lain-lain. Melalui informasi dari Absal, Hayy menyadari bahwa metode falsafi yang ia miliki telah membawa dirinya ke tingkat pengetahuan dan makrifat,

---

<sup>244</sup> Ahmad hanafi, M.A Pengantar Filsafat Islam, (Jakarta, Bulan Bintang, 1996) hal 162-163

yang sejalan dengan ajaran agama yang diceritakan Absal. Hayy juga menjelaskan pengalamannya dengan Allah kepada Absal. Keterangan Hayy ini memperkuat keyakinan Absal tentang ajaran agama yang diterimanya dan bertemulah akal dan wahyu (*al-manqul; dan al-ma'qul*).

Kemudian Absal pun membawa Hayy bin Yaqdhan kepada raja yang bernama Salman, sahabat Absal. Salman menerima ajaran agama seperti yang disampaikan nabi. Dengan kata lain, Salman lebih tertarik pada arti lahir (*eksetoris*) nash. Ia menyukai hidup ditengah masyarakat dan dan melarang orang lain untuk hidup menyepi (*uzlah*).

Setelah Absal mengemukakan ilmu makrifat hakiki yang dialami Hayy, penduduk pulau itu menerima Hayy dengan penuh antusias. Namun setelah hayy menjelaskan pengetahuan dan pemikiran filsafatnya, ternyata penduduk pulau mencemoohkannya. Hayy mendapat pelajaran dari pengalamannya bahwa orang awam tidak memahami dan tidak mampu menerima *makrifat* sejati. *Makrifat* hanya dipahami oleh orang-orang khusus yang dalam agama telah mencapai martabat lebih tinggi dibandingkan dengan orang awam. Orang awam tidak dapat menjangkau konsep-konsep murni.

Berdasarkan kisah tersebut, ada tiga hal yang esensial dari masing-masing tiga lambang kehidupan, di antaranya:

1. Hayy bin Yaqdhan, sebagai lambang kekuatan akal dalam mencapai suatu kesimpulan atas keyakinan kepada Tuhan. Dengan memikirkan alam dengan isinya serta dirinya sendiri, lambat laun sampai pada keyakinan kepada Tuhan.
2. Tokoh Absal, sebagai lambang hidup tokoh agama, yang dengan memikirkan wahyu sebagai kebenaran, lambat laun sampai kepada keyakinan kepada Tuhan. Dari sini terlihat kesesuaian antara agama dan filsafat.
3. Keadaan di sekitar, sebagai lambang fakta-fakta kehidupan.

Di roman filsafatnya Ibnu Thufail juga ingin menyampaikan bahwa kebenaran ternyata memiliki dua wajah internal dan eksternal yang sebenarnya sama saja. Dan kedua wajah tersebut berkaitan dengan dikhotomi dua kalangan manusia, *pertama* kalangan *khawash* yang mampu mencapai taraf kecerdasan tertinggi baik melalui diskursus filosofis maupun pencerahan mistik (*kasyaf*). *Kedua*, kalangan awam yang tak mampu mencapainya dan hanya mampu mengerti bahasa literal dari matan-matan *kudus* wahyu keagamaan.

Berdasarkan ringkasan isi cerita tersebut, sebenarnya Ibn Tufail hendak mengemukakan kebenaran-kebenaran berikut ini seperti yang disimpulkan oleh nadhim al-Jisr dalam buku *qissat al-Iman* :

1. Urutan-urutan tangga ma'rifat (pengetahuan) yang ditempuh oleh akal, di mulai dari obyek-obyek inderawi yang khusus sampai kepada pikiran-pikiran universal.

2. Tanpa pengajaran dan petunjuk, akal manusia bisa mengetahui wujud Tuhan, yaitu dengan melalui tanda-tandanya pada makhluk-Nya, dan menegaskan dalil-dalil atas wujud-Nya itu.
3. Akal manusia kadang-kadang mengalami ketumpulan dan ketidakmampuan dalam mengemukakan dalil-dalil pikiran, yaitu hendak menggambarkan kedzaliman mutlak, ketidak akhiran zaman, qadim, huduts (baru) dan hal-hal lain yang sejenis dengan itu
4. Baik akal menguatkan qadimnya alam atau kebaruannya namun, kelanjutan dari kepercayaan tersebut adalah satu juga, yaitu adanya Tuhan.
5. Manusia dengan akalnyanya sanggup mengetahui dasar-dasar akhlak yang bersifat amali dan kemasyarakatan, serta berhiaskan diri dengan keutamaan dasar akhlak tersebut, disamping menundukkan keinginan-keinginan badan dan kepala, hukum pikiran, tanpa melalaikan hak badan, atau meninggalkannya sama sekali.
6. Apa yang diperintahkan oleh syariat Islam, dan apa yang diketahui oleh akal yang sehat dengan sendirinya, berupa kebenaran, kebaikan dan keindahan dapat bertemu kedua-duanya dalam satu titik, tanpa diperselisihkan lagi.
7. Pokok dari semua hikmah ialah apa yang telah ditetapkan oleh syara', yaitu mengarahkan pembicaraan kepada orang lain menurut kesanggupan akalnyanya, tanpa membuka kebenaran dan rahasia-rahasia filsafat kepada mereka. Juga pokok pangkal segala kebaikan ialah menetapi batas-batas syara' dan meninggalkan pendalaman sesuatu.<sup>245</sup>

### C. Filsafat Ibnu Thufail

Untuk memaparkan pandangan-pandangan filsafatnya, Ibnu Thufail memilih metode khusus dalam bentuk kisah filsafat, yakni dalam bukunya yang terkenal *hay Ibn Yaqzhan* seperti yang telah diuraikan di atas. Kisah ini ditulis oleh Ibnu Thufail sebagai jawaban atas permintaan seorang sahabatnya yang ingin mengetahui hikmah ketimuran (*al-Hikmat al-Masyriqiyyah*). Seperti yang kita dapati dalam pengantarnya sebagai berikut:

"wahai saudara yang mulia, engkau minta agar sedapat mungkin aku membuka rahasia-rahasia filsafat Timur, yang sudah disebutkan oleh Abu Ali Ibnu Sina. Ketahuilah bahwa bagi orang yang mengingkari kebenaran yang tidak berisi kesamaran lagi, maka ia harus mencari filsafat itu dan berusaha memilikinya".

Sesudah itu ia mengatakan bahwa tujuan filsafat ialah memperoleh kebahagiaan dengan jalan dapat berhubungan dengan dengan akal faal melalui akal pemikiran. Ada dua jalan untuk memperoleh kebahagiaan tersebut. Pertama jalan tasawuf-batini yang dibela oleh al-Ghazali, dan kedua

<sup>245</sup> op cit, Ahmad Hanafi, M.A hal 163-164

jalan pemikiran dan perenungan yang ditempuh oleh Al-Farabi beserta murid-muridnya.<sup>246</sup> Hal ini sejalan dengan argumen yang diutarakan Abdullah Sidik bahwa menurut Ibnu Thufail ada dua jalan untuk mengenal Tuhan, yaitu dengan jalan akal atau dengan jalan syariat. Kedua jalan tidaklah bertentangan, karena akhir daripada filsafat adalah mengenal Allah (*ma'rifatullah*).<sup>247</sup>

### 1. Rekonsiliasi Filsafat dan Agama

Agama dan Filsafat adalah dua kekuatan yang mewarnai dunia, barangsiapa yang ingin memahami dunia ia harus memahami agama atau filsafat,<sup>248</sup> atau memahami keduanya secara bersamaan. Ibnu Thufail adalah tokoh filsafat yang menggulirkan rekonsiliasi antara agama dan filsafat. Ibnu Thufail berusaha dengan penuh kesungguhan untuk merekonsiliasikan antara filsafat dan agama. Hayy dalam roman filsafatnya, ia lambangkan sebagai akal yang dapat berkomunikasi dengan Allah. Sedangkan Absal, ia lambangkan sebagai wahyu (agama), dalam bentuk esoteris, yang membawa hakikat (kebenaran). Sementara Salman, ia lambangkan sebagai wahyu (agama) dalam bentuk eksoteris, yang juga membawa kebenaran.<sup>249</sup>

Filsafat mengarah pada suatu pemahaman akal secara murni atas kebenaran dalam konsep-konsep dan imajinasi yang sesungguhnya, tak dapat dijangkau oleh cara-cara pengungkapan konvensional. Bahasa merupakan hasil dari kebutuhan-kebutuhan material lingkungan sosial dan karena itu hanya dapat menyentuh dunia fenomena semata. Dunia angkasa, yang abstrak dan non bendawi, tidak dapat dijangkau. Bila dilukiskan dengan lambang-lambang bendawi, maka ia akan kehilangan esensinya, bisa-bisa orang menganggapnya tidak sebagaimana yang sebenarnya.<sup>250</sup>

Agama diperuntukkan bagi semua orang; tetapi filsafat hanya bagi orang-orang yang berbakat yang sedikit jumlahnya. Kelebihan mereka harus dipisahkan secara hati-hati. Filsafat harus difahami secara bersamaan dengan agama, keduanya membawa kepada kebenaran yang sama, tetapi dengan cara-cara yang berbeda. Mereka berbeda bukan hanya dalam metoda dan lingkup, tapi juga dalam taraf rahmat yang mereka anugerahkan kepada para pengikut setia mereka. Agama melukiskan dunia dengan memandang eksoteris. Dia penuh dengan perbandingan, persamaan, gagasan-gagasan antropomorfis, sehingga akan lebih mudah dipahami oleh orang-orang, mengisi jiwa dengan hasrat dan menarik mereka pada kebajikan dan moralitas. Filsafat, dilain pihak merupakan bagian dari kebenaran eksoteris. Ia berupaya menafsirkan lambang-lambang agama tentang konsep-konsep

---

<sup>246</sup> Ahmad Hanafi, M.A Pengantar Filsafat Islam ( Jakarta Bulan Bintang 1996) hal. 161

<sup>247</sup> Sudarsono, Filsafat Islam, (Jakarta, Rineka Cipta, 2004) hal. 81

<sup>248</sup> Ahmad Tafisr, *Filsafat Umum, Akal dan hati sejak Tales sampai Capra* (Bandung, Remaja Rosdakarya, 2007) hal. 8

<sup>249</sup> Sirajudin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2004) hal. 220

<sup>250</sup> MM Syarif, hal. 188

dan imaji-imaji murni yang berpuncak pada suatu keadaan yang diisi esensi ketuhanan dan pengetahuannya menjadi satu.

Persepsi, rasa, nalar, dan intuisi merupakan dasar-dasar pengetahuan filsafat. Para Nabi pun memiliki intuisi, sumber utama pengetahuan mereka adalah wahyu Tuhan, pengetahuan Nabi didapat secara langsung dan pribadi, sedangkan pengetahuan para pengikutnya didapat dari wasiat. Filsafat merupakan masalah khusus individu, yang mensyaratkan perangai dan bakat tertentu untuk menangkap penerangannya. Agama, sebaliknya, merupakan suatu disiplin sosial. Pandangannya bersifat melembaga, bukan individu. Tujuannya kurang lebih yaitu kebaikan masa secara umum, tanpa menghiraukan perbedaan-perbedaan individu dalam kemampuan dan kecerahan batiniah.<sup>251</sup> Dengan demikian, dalam pandangan Ibnu Thufail bahwa antara filsafat dan agama atau antara akal dan wahyu tidak bertentangan. Dengan kata lain keduanya memiliki tujuan yang sama, juga memiliki sumber yang sama yaitu Allah Swt, walaupun metode yang ditempuh oleh keduanya memiliki perbedaan.

## 2. Metafisika (Ketuhanan)

Dari hasil pengamatan dan pemikiran tentang alam semesta serta pengalaman hidupnya, Hayy sampai pada suatu kepastian bahwa alam ini diciptakan oleh Allah. Dengan akalnya, ia telah mengetahui *wujudullah* (adanya Allah). Dalam membuktikan adanya Allah, Ibnu Thufail mengemukakan tiga argumen sebagai berikut:

### a. Argument gerak (*al-harakat*)

Gerak alam ini menjadi bukti tentang adanya Allah, baik bagi orang yang meyakini alam baru maupun bagi orang yang meyakini alam kadim. Bagi orang yang meyakini alam baru, berarti alam ini sebelumnya tidak ada, kemudian menjadi ada. Untuk menjadi ada mustahil dirinya sendiri mengadakan. Oleh karena itu mesti ada penciptanya. Pencipta inilah yang menggerakkan alam dari tidak ada menjadi ada, yang disebutnya dengan Allah. Sementara itu, bagi orang yang meyakini alam ini kadim (alam ini tidak didahului oleh tidak ada dan selalu ada) gerak alam ini kadim, tidak berawal dan tidak berakhir. Karena zaman tidak mendahuluinya. Arti kata gerak ini tidak didahului oleh diam. Adanya gerak ini menunjukan secara pasti adanya penggerak (Allah).

Secara faktual, disinilah letaknya keistimewaan argumen gerak Ibnu Thufail yang dapat membuktikan adanya Allah, baik bagi yang meyakini alam kadim, maupun bagi orang yang meyakini alam baharu. Bagi orang yang meyakini alam kadim, penggerak ini berfungsi mengubah materi di alam dari potensial ke aktual, dengan arti kata, mengubah kata satu bentuk 'ada' kepada bentuk 'ada' yang lain. Sementara itu, bagi orang yang meyakini alam

---

<sup>251</sup> Ibid, MM Syarif, hal 189-190

ini baharu, penggerak ini berfungsi mengubah alam dari tidak ada (*al-adam*) menjadi ada. Argumen gerak ini sebagai bukti alam kadim dan baharunya belum pernah dikemukakan oleh filosof manapun sebelumnya. Dengan argumen ini, Ibnu Thufail memperkuat argumentasi bahwa tanpa wahyu akal dapat mengetahui adanya Allah.

b. Argument materi (*al-madat*) dan bentuk (*al-shurat*)

Argument ini menurut Ibnu Thufail, dapat membuktikan adanya Allah, baik bagi yang alam kadim maupu hadisnya. Argument ini didasarkan pada ilmu fisika dan masih ada korelasinya dengan dalil yang pertama (*al-harakat*). Hal ini dikemukakan oleh Ibnu Thufail dalam kumpulan pokok pikiran yang terkait antara satu dengan lainnya, yakni sebagai berikut:

- 1) Segala yang ada ini tersusun dari materi dan bentuk.
- 2) Setiap materi membutuhkan bentuk.
- 3) Bentuk tidak mungkin bereksistensi penggerak
- 4) Segala yang ada (*maujud*) untuk bereksistensi membutuhkan pencipta.

Dengan argument di atas, dapat dibuktikan adanya Allah sebagai pencipta Alam ini. Ia maha kuasa dan bebas memilih serta tidak berawal dan tidak berakhir.

Pencipta (Allah) merupakan *illat* (sebab) dan alam merupakan *ma'lul* (akibat). Antara keduanya mempunyai perbedaan yang tajam dan tidak bisa disamakan dalam berbagai aspek, seperti Allah kekal dan kaya, sedangkan alam berkesudahan dan berkehendak.

c. Argument *al-Ghaiyyat* dan *al-inayat al-Ilahiyyat*

Argument ini berdasarkan pada kenyataan bahwa segala yang ada di alam ini mempunyai tujuan tertentu. Ini merupakan inayah dari Allah. Argument ini pernah dikemukakan Al-kindi dan Ibnu sina sebelumnya. Tampaknya, argumen ini lebih banyak diilhami oleh ajaran Islam. Tiga '*illat* (sebab) sebab yang di kemukakan oleh Aristoteles, *al-madat* (materi), *al-shurat* (bentuk), dan *al-fa'ilat* (pencipta)-dilengkapi dengan Ibnu Sina dengan '*ilat al-ghaiyyat* (sebab tujuan). Ibnu Thufail (juga filosof muslim lain) yang berpegang dengan argumen ini, sesuai dengan Qur'ani menolak bahwa alam diciptakan oleh Allah secara kebetulan. Pencipta seperti itu bukan timbul dari pencipta Yang Maha Bijaksana.

Menurut Ibnu Thufail alam ini tersusun sangat rapi dan sangat teratur. Semua planet: matahari, bulan, bintang, dan lainnya beredar secara teratur. Begitu juga jenis hewan, semuanya dilengkapi dengan anggota tubuh yang begitu rupa. Semua anggota tubuh tersebut mempunyai tujuan-tujuan tertentu yang sangat efektif, kemanfaatannya bagi hewan yang bersangkutan. Tampaknya, tidak ada satu pun ciptaan Allah ini dalam keadaan percuma.

Ilustrasi di atas dapat dijadikan bukti bahwa terciptanya kerapihan alam ini berdasarkan rahman rahim Allah SWT.<sup>252</sup>

### 3. Filsafat Alam

Apakah dunia itu kekal, atau diciptakan oleh Tuhan dari Ketiadaan atas kehendak-Nya? Inilah salah satu masalah paling menantang dalam filsafat muslim. Ibnu Thufail, sejalan dengan kemahiran dialektisnya, menghadapi masalah itu dengan tepat sebagaimana Kant. Tidak seperti para pendahulunya, juga tidak menganut salah satu doktrin saingannya, pun dia tidak berusaha mendamaikan mereka. Di pihak lain, dia mengecam dengan pedas para pengikut Aristoteles dan sikap-sikap teologis.

Kekekalan dunia melibatkan konsep eksistensi tak terbatas yang tak kurang mustahilnya dibandingkan gagasan tentang rentangan tak terbatas. Eksistensi semacam itu, tidak dapat lepas dari kejadian-kejadian yang diciptakan dan karena itu tidak dapat mendahului mereka dalam hal waktu, dan yang tidak dapat sebelum kejadian-kejadian yang tercipta itu pasti tercipta secara lambat laun. Begitu pula konsep *creation ex nihilo* tidak dapat mempertahankan penelitiannya yang seksama. Sebagaimana Al-Ghazali, dia mengemukakan bahwa gagasan mengenai kemaujudan sebelum ketidakmaujudan tidak dapat dipahami tanpa anggapan bahwa waktu itu telah ada sebelum dunia ada, tapi waktu itu sendiri merupakan suatu kejadian tak terpisahkan dari dunia, dan karena itu kemaujudannya mendahului kemaujudan dunia dikesampingkan.

Lagi pula segala yang tercipta pasti membutuhkan pencipta. Kalau begitu mengapa sang Pencipta menciptakan dunia saat itu dan bukan sebelumnya? Apakah hal itu dikarenakan oleh suatu yang terjadi atas-Nya? Tentu saja tidak, sebab tiada sesuatupun sebelum Dia untuk membuat sesuatu terjadi atas-Nya. Apakah hal itu mesti dianggap bersumber dari suatu perubahan yang terjadi atas sifat-Nya? Tapi adakah yang menyebabkan terjadinya perubahan tersebut? Oleh karena itu, Ibnu Thufail tidak menerima baik pandangan mengenai kekekalan maupun penciptaan sementara dunia ini. Antinomi (kontradiksi antar prinsip) ini dengan jelas meramalkan sikap para pengikut Kant bahwa nalar ada batasnya, dan bahwa argumentasinya akan mendatangkan kontradiksi yang membingungkan.<sup>253</sup>

Kegamangan pemikiran Ibnu Thufail ihwal alam tersebut, melahirkan sebuah pemikiran baru yang unik dengan cara tersendiri.<sup>254</sup> Inilah ciri has dari pemikiran Ibnu Thufail. Menurut Ibnu Thufail alam ini *kadim* dan juga baru. Alam *kadim* karena Allah menciptakannya sejak *azali*, tanpa tidak didahului oleh zaman. Dilihat dari esensinya alam adalah baru karena

<sup>252</sup> Sirajudin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan filsafatnya* (Jakarta, Raja Grafindo persada. 2004) hal. 212-215

<sup>253</sup> MM Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung, Mizan 1985) hal. 182-183

<sup>254</sup> Sebagian para pengamat filosof menyebutkan bahwa Ibnu Thufail dalam memaparkan hubungan antara manusia dengan *akal fa'al* (Allah) berbeda dan tidak tertarik dengan metode yang digulirkan Al-Ghazali, bahkan ia lebih dekat dengan metode yang digulirkan Ibnu Bajjah. Namun walaupun demikian, pemikiran Ibnu Thufail tidak sama dengan Ibnu Bajjah.

terwujudnya alam (*ma'ulul*) bergantung pada dzat Allah (*illat*). Pandangan Ibnu Thufail mengenai kodim dan barunya alam, tampaknya merupakan kompromi antara pendapat Aristoteles yang menyatakan alam kodim, dengan kaum ortodok Islam yang menyatakan alam baru. Untuk jelasnya Ibnu Thufail memberikan contoh sebagai berikut: Sebagai mana ketika Anda menggenggam sebuah benda kemudian anda gerakan tangan anda, maka benda mesti bergerak mengikuti tangan anda. Gerakan benda tidak terlambat dari segi zaman dan hanya keterlambatan disegi dzat. Demikian alam seluruhnya merupakan akibat dan diciptakan oleh Allah tanpa zaman. Firman Allah *"Sesungguhnya keadaanNya, apabila ia menghendaki sesuatu hanyalah berfirman kepada-Nya; Jadilah, maka terjadilah ia"* (Qs. Yaasin; 36:50).<sup>255</sup>

#### 4. Filsafat Jiwa

Ibnu Thufail menjelaskan bahwa ma'rifat itu dimulai dari panca indra. Dengan pengamatan dan pengalaman dapat diperoleh pengetahuan indrawi. Hal-hal yang bersifat metafisis dapat diketahui dengan akal intuitif. Ma'rifat dapat dilakukan dengan dua cara, yakni (1) pemikiran atau renungan akal, seperti yang dilakukan oleh filosof muslim, dan (2) tasawuf seperti yang biasa dilakukan oleh kaum sufi. Kesesuaian antara nalar dan intuitif membentuk esensi epistemologi Ibnu Thufail.

Pengamatan memberi kita pengetahuan mengenai benda-benda, yang oleh akal induktif dengan alat-alat pembanding atau pembedanya, dikelompokkan menjadi mineral, tanaman dan hewan. Setiap kelompok benda ini memperlihatkan fungsi-fungsi tertentu, yang membuat kita menerima bentuk-bentuk atau jiwa-jiwa (seperti Aristoteles) sebagai penyebab fungsi-fungsi tertentu berbagai benda. Tapi hipotesis semacam ini tidaklah dapat dipertahankan atas dasar induktif, sebab bentuk atau jiwa yang dimaksud itu tidak dapat diamati secara langsung. Tak pelak lagi tindakan-tindakan tampak muncul dari suatu tubuh tertentu tapi kenyataannya, mereka tidak ditimbulkan bukan oleh tubuh itu atau ruh tubuh itu, melainkan oleh sebab tertentu yang ada di luarnya dan sebab itu ialah Tuhan.<sup>256</sup>

Setelah mendidik akal dan indera serta memperhatikan keterbatasan keduanya, Ibnu Thufail akhirnya berpaling kepada disiplin jiwa, yang membawa kepada ekstase, sumber tertinggi pengetahuan. Dalam taraf ini, kebenaran tidak lagi dicapai lewat proses dedukasi atau induksi, tapi dapat dilihat secara langsung dan intuitif lewat cahaya yang ada di dalamnya. Jiwa menjadi sadar diri dan mengalami apa yang tak pernah dilihat mata, atau didengar telinga, atau dirasa hati orang manapun. Taraf ekstase tak terkatakan atau terlukiskan, sebab lingkup kata-kata terbatas pada apa yang dapat dilihat, didengar atau dirasa. Esensi Tuhan yang merupakan cahaya

<sup>255</sup> Sirajudin Zar, op cit, hal. 216-217

<sup>256</sup> MM Syarif, op cit, hal 186



suci, hanya bisa dilihat lewat cahaya di dalam esensi itu sendiri, yang masuk ke dalam esensi itu lewat pendidikan yang tepat atas indera, akal, serta jiwa. Karena itu pengetahuan esensi merupakan esensi itu sendiri. Esensi dan visinya adalah sama.<sup>257</sup>

Akhirnya proses pengembaraan intelektual Ibnu Thufail berujung pada konsep tasawuf, seperti halnya Al-Ghazali walaupun jalan yang ditempuh oleh keduanya berbeda. Konsep tersebut lahir untuk menjawab ketidak-mampuan akal teoritis dalam mengejawantahkan hal-hal yang abstrak.

Jiwa manusia menurut Ibnu Thufail adalah makhluk yang tertinggi marabatnya. Manusia terdiri dari dua unsur yaitu jasad dan ruh (*al-madat wa al-ruh*). Badan tersusun dari unsur-unsur, sedangkan jiwa tidak tersusun. Jiwa bukan jisim dan bukan pula suatu daya yang ada didalam jisim. Setelah badan hancur atau mengalami kematian, jiwa lepas dari badan, dan selanjutnya jiwa yang pernah mengenal Allah selama berada dalam jasad akan hidup dan kekal. Menurut Ibnu Thufail (juga filosof muslim sebelumnya) jiwa terdiri dari tiga tingkat: dari yang rendah jiwa tumbuhan (*an-nafs al-nabatiyyat*), ketinggian yang lebih tinggi jiwa hewan (*an-nafs al-hayawaniyyat*), kemudian ketinggian jiwa yang martabatnya lebih tinggi dari keduanya jiwa manusia (*al-nafs al-natiqat*).

Mengenai keadaan jiwa manusia, dan hubungannya dengan Allah, Ibnu Thufail mengelompokkan jiwa dalam tiga keadaan berikut:

- a. Jiwa yang sebelum mengalami kematian jasad telah mengenal Allah, mengagumi kebesaran dan keagungan-Nya, dan selalu ingat kepada-Nya, maka jiwa seperti ini akan kekal dalam kebahagiaan.
- b. Jiwa yang telah mengenal Allah, tetapi melakukan maksiat dan melupakan Allah, jiwa seperti ini akan abadi dalam kesengsaraan.
- c. Jiwa yang tidak mengenal Allah selama hidupnya, jiwa ini akan berakhir seperti hewan.<sup>258</sup>

#### **D. Pengaruh Filsafat Ibnu Thufail**

Buah karya pemikiran Ibnu Thufail ini telah banyak di terjemahkan ke dalam Bahasa Latin pada masa dimana bahasa tersebut hanya digunakan sebagai penterjemah karya-karya besar ilmiah (*magnum opus*) yang menjadi referensi utama. Ada pula yang telah menterjemahkannya ke dalam Bahasa Latin adalah Giovanni vico dolla Mirandolla (Abad 15) kemudian yang paling terkenal adalah Edward Pockoke yang memberi tajuk pada karya tersebut Philosophus Autodidaktus (*al filosof al mu'allim nafsaha*/Sang filosof Autodidak) dimana nama tersebut di tujukan sebagai apresiasinya terhadap Ibnu Thufail. Pada masa selanjutnya, karya ini juga telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa dunia.

<sup>257</sup> Hayy ibn Yaqdzan (hal. 114) dalam MM Syarif *Para Filosof Muslim* (hal. 187), lihat juga Dedi Supriyadi Pengantar Filsafat Islam (hal. 223).

<sup>258</sup> Sirajudin Zar, op cit, hal. 217-218

Di antara karya Ibnu Tufail, hanya Hayy bin Yaqzan sajalah yang masih ada sekarang. Karya itu merupakan suatu roman filsafat pendek, tapi pengaruhnya terhadap generasi selanjutnya sangat mengagumkan dari zaman pertengahan". Mengenai semangatnya, karya itu menyamai *Arabian night*; mengenai metodenya, ia bersifat filosofis sekaligus mistis. Ia menyatukan kesenangan dan kebenaran dengan jalan menggunakan imaginasi dan intuisi untuk membantu akal, dan daya tarik khusus inilah yang menjadikannya termahsur dan mendorong orang untuk menerjemahkannya ke dalam Bahasa Ibrani, Latin, Inggris Belanda, Prancis, Spanyol, Jerman, dan Rusia. Bahkan sampai sekarang, minat dunia tehasap karya itu belum hilang. Edisi bahasa arab baru-baru ini dari Ahmad Amin (1371/1952), yang diikuti terjemahan bahasa Darisi dan Urdu pada dasa warsa yang sama, cukup menjadi bukti bahwa karya Ibnu Thufail tak kalah memikat bagi dunia modern, sebagaimana ia memikat dunia zaman pertengahan.<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> MM Syarif, hal 191

### A. Biografi Ibnu Rusyd

Nama lengkapnya adalah Abu Al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd lahir di Cordova pada tahun 520 H/1126 M. Keluarganya terkenal alim dalam ilmu fiqh. Ayah dan kakeknya pernah menjadi kepala pengadilan di Andalusia. Ia hidup dalam keluarga akademis ayahnya dan kakeknya seorang ahli fiqh<sup>260</sup>. Dalam ilmu fiqh ia belajar dan menguasai kitab *Al-Muwaththa'* karya *Imam Malik*. Ia lebih populer dengan sebutan Ibnu Rusyd. Orang Barat menyebutnya dengan nama *Averrois*.

Sejak kecil ia telah mempelajari Al-Qur'an, lalu mempelajari ilmu-ilmu keislaman seperti tafsir, hadits, fiqh, dan sastra Arab. Dia merevisi buku *Malikiah*, *Al-Muwaththa'*, yang dipelajarinya bersama ayahnya *Abu al-Qosim* dan di hafalnya. kemudian ia mendalami Ilmu Matematika, Fisika, Astronomi, Logika, Filsafat, dan ilmu Kedokteran. Itu yang membuat Rusyd kecil haus ilmu dan menunjukkan talen serta kejeniusan yang luar biasa sejak masa kanak-kanaknya. Sementara, Ayah dan kakeknya pernah menjadi kepala pengadilan di Andalusia. Ibnu Rusyd adalah seorang yang suka hidup sederhana dan bersahaja tanpa memperdulikan tentang pakaian dan harta benda. Walaupun begitu sifatnya sangat pemurah sekalipun kepada orang-orang yang pernah memusuhi atau menghina dirinya. Selain itu beliau juga terkenal seorang yang sangat rendah hati terutama kepada orang-orang miskin.<sup>261</sup>

Selain kepada ayahnya sendiri, ia juga belajar kepada *Abu Muhammad Ibn Rizq* dalam disiplin ilmu perbandingan hukum islam (*fiqh ikhtilaf*) dan kepada *Ibn Basykual* dibidang hadits. Dalam bidang ilmu kedokteran dan filsafat ia belajar kepada *Abu Ja'far Harun al-Tardjalli* (berasal dari Trujillo). Selain itu gurunya yang berjasa dalam bidang kedokteran adalah Ibn Zhuhr. Pada tahun 548 H/1153 M, *Ibnu Rusyd* pergi ke *Marakesh* (Marakusy) *Maroko* atas permintaan *Ibnu Thufail* (w. 581 H/1185 M), yang kemudian memperkenalkannya dengan Khalifah *Abu Ya'qub Yusuf*.

Dalam pertemuan pertama antara *Ibnu Rusyd* dengan Khalifah, terjadi proses tanya jawab di antara keduanya tentang asal-usul dan latar belakang *Ibnu Rusyd*, selain itu mereka juga membahas tentang berbagai persoalan filsafat. *Ibnu Rusyd* menyangka bahwa pertanyaan ini merupakan jebakan khalifah, karena persoalan ini sangat krusial dan sensitif ketika itu. Ternyata dugaan itu meleset, khalifah yang pencinta Ilmu ini malah berdiskusi dengan *Ibnu thufail* tentang masalah-masalah di atas. Khalifah *Abu Ya'qub* dengan fasih dan lancar menjelaskan persoalan-persoalan itu dan mengutip pendapat-pendapat seperti Plato dan Aristoteles. Khalifah dan *Ibnu Thufail*, sama-sama terlibat dalam diskusi yang berat. Terlihat bahwa khalifah yang

<sup>260</sup> Dedi Supriyadi, M, ag, *Pengantar Filsafat Islam*, konsep, filosof dan Ajarannya. Hal 225

<sup>261</sup> H. Zainal Abidin Ahmad, "Riwayat Hidup Ibnu Rusyd" *Averroes*, Bulan Bintang, Jakarta, 1975 : Hal : 27

memang pencinta ilmu pengetahuan ini sangat menguasai persoalan ilmu filsafat pendapat-pendapat mutakallimin atau teolog *Plato* dan *Aristoteles*. *Ibnu Rusyd* kagum pada pengetahuan khalifah tentang filsafat. Karenanya ia pun berani menyatakan pendapatnya sendiri. Pertemuan pertama ini ternyata membawa berkah bagi *Ibnu Rusyd*. Ia diperintahkan oleh khalifah untuk menterjemahkan karya-karya *Aristoteles*.

Pertemuan itu pun mengantarkan *Ibnu Rusyd* untuk menjadi *qadhi* di *seville*. Setelah dua tahun mengabdikan, ia pun diangkat menjadi hakim agung di Cordova. Selain itu pada tahun 1182, ia kembali ke istana *muwahhidun* di *marakesh* menjadi dokter pribadi khalifah pengganti *Ibnu Thufail*. Pada tahun 1184 khalifah *Abu Yakub Yusuf* meninggal dunia dan digantikan oleh putranya *Abu Yusuf Ibnu Ya'kub Al-Mansur*. Pada awal pemerintahannya khalifah ini menghormati *Ibnu Rusyd* sebagaimana perlakuan ayahnya, namun pada 1195 mulai terjadi kasak-kusuk dikalangan tokoh agama, mereka mulai menyerang filsafat dan filosof. Inilah awal kehidupan pahit bagi *Ibnu Rusyd*. Ia harus berhadapan dengan pemuka agama yang memiliki pandangan sempit dan punya kepentingan serta ambisi-ambisi tertentu. Dengan segala cara mereka pun memfitnah *Ibnu Rusyd*.

Akhirnya *Ibnu Rusyd* diusir dari istana dan dipecat dari semua jabatannya. Pada tahun 1195 ia diasingkan ke *Lausanne*, sebuah perkampungan Yahudi yang terletak sekitar 50 km di sebelah selatan cordova. Buku-bukunya dibakar di depan umum, kecuali yang berkaitan dengan bidang kedokteran, matematika serta astronomi yang tidak dibakar. Selain *Ibn Rusyd*, terdapat juga beberapa tokoh *fukaha'* dan sastrawan lainnya yang mengalami nasib yang sama, yakni *Abu 'Abd Allah ibn Ibrahim* (hakim di afrika), *Abu Ja'far al-Dzahabi*, *Abu Rabi' al-Khalif* dan *Nafish Abu al-'Abbas*.

Menurut Nurcholish, penindasan dan hukuman terhadap *Ibn Rusyd* ini bermula karena Khalifah *al-Mansyur* ingin mengambil hati para tokoh agama yang biasanya memiliki hubungan emosional dengan masyarakat awam. Khalifah melakukan hal ini karena didesak oleh keperluan untuk memobilisasi rakyatnya menghadapi pemberontakan orang-orang Kristen Spanyol. Disamping itu, sikap anti kaum muslim Spanyol terhadap filsafat dan para filosof lebih keras daripada kaum muslim Maghribi atau Arab. Ini digunakan oleh pimpinan-pimpinan agama untuk memanas-manasi sikap anti terhadap filsafat dan cemburu kepada filosof. Setelah pemberontakan berhasil dipadamkan dan situasi kembali normal, khalifah menunjukkan sikap dan kecenderungannya yang asli. Ia kembali memihak kepada pemikiran kreatif *Ibn Rusyd*, suatu sikap yang sebenarnya ia warisi dari ayahnya. Khalifah *al-Mansyur* merehabilitasi *Ibn Rusyd* dan memanggilnya kembali ke istana. *Ibn Rusyd* kembali mendapat perlakuan terhormat.<sup>262</sup>

<sup>262</sup> Hal itu terjadi setelah kembalinya *Al-Mansyur* dari kota *Marakusy* sebagai istana kerajaannya, (Lihat MM Syarif, *Para Filosof...* op cit hal. 203) Bahkan diecitakan bahwa *Ibnu Rusyd* menghabiskan sisa hidupnya hingga menjelang akhir hayatnya di Kota tersebut.

Ibnu Rusyd adalah seorang dokter, ahli hukum, dan tokoh filosof yang paling populer pada periode perkembangan filsafat Islam (700-1200). Di samping sebagai seorang yang otoritatif, sekaligus sebagai komentator atas karya-karya filosof Yunani Aristoteles. Beliau juga seorang filosof muslim yang paling menonjol dalam usahanya mencari penyesuaian antara filsafat dan syariat (*al-ittishal bain al-hikmah wa al-syari'ah*). Oleh karena itu, wajar jika ia dikenal sebagai ahli dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan.<sup>263</sup>

Kebesaran dan kejeniusan Ibnu Rusyd tampak pada karya-karyanya. Dalam berbagai karyanya, ia selalu membagi pembahasannya kedalam tiga bentuk yaitu kritik, komentar dan pendapat. Ia adalah seorang komentator sekaligus kritikus ulung. Ia dikenal di Eropa sebagai tokoh filosof spekulatif Islam terbesar, ia sering ditafsirkan sebagai tokoh yang menyampaikan kebenaran ganda. Ia menjadi simbol rasionalisme yang melawan agama, disisi lain ia juga menyebarkan pandangan tentang kebenaran agama.<sup>264</sup>

Ulasannya terhadap karya-karya filosof besar terdahulu banyak sekali, antara lain ulasannya terhadap karya-karya Aristoteles. Dalam ulasannya ia tidak semata-mata memberi komentar (anotasi) terhadap filsafat Aristoteles, tetapi juga menambahkan pandangan-pandangan filosofisnya sendiri, suatu hal yang belum pernah dilakukan filosof semasa maupun sebelumnya. Kritik dan komentarnya itulah yang mengantarkannya terkenal di Eropa. Ulasan-ulasan terhadap filsafat Aristoteles berpengaruh besar pada kalangan ilmuwan Eropa sehingga muncul disana suatu aliran yang di nisbatkan kepada namanya, Averorisme. Selain itu, ia banyak juga mengomentari karya-karya filosof muslim pendahulunya, seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Bajjah, dan Al-Ghazali. Komentar-komentarnya itu banyak diterjemahkan orang ke dalam bahasa latin dan Tibrani.

Ibnu Rusyd wafat pada tahun 1198 M, tepatnya pada hari Kamis tanggal 9 Shafar 595 H atau 11 Desember 1198 M. di Kota Marakisy, ibu kota Marokko, wilayah paling barat dari Afrika Utara.<sup>265</sup>

## **B. Karya Ibnu Rusyd**

Sejarah mencatat bahwa Ibnu Rusyd adalah seorang sarjana yang paling rajin belajar dan mengajar, membaca dan mengarang. Tidak satu hari pun yang lewat tidak dipergunakannya, kecuali hanya dua malam saja, yaitu hari meninggal Ayahandanya, dan malam perkawinannya. Terkenallah bahwa pekerjaan mengarang dimulainya pada waku usianya mencapai 34 tahun, atau sewaktu ia berada di kota kelahirannya, Cordova. Semenjak itu, dia tidak pernah berhenti mengarang, meskipun dia berada di tempat pembuangannya, sampai pada saat meninggalnya dalam usia 75 tahun

<sup>263</sup> Op cit, H. Zainal Abidin Ahmad, Hal : 28

<sup>264</sup> Harun nasution, 1978, *Falsafat Dan Mitstisisme Dalam Islam*, Jakarta: bulan bintang. Hal 34

<sup>265</sup> H. Zainal Abidin Ahmad, "Riwayat Hidup Ibnu Rusyd" Averroes, Bulan Bintang, Jakarta, 1975 : 26

(menurut tahun hijriyyah) atau 72 tahun (menurut tahun masehi). Berdasarkan perhitungan ini, tidak kurang waktu hidupnya yang di pergunakan untuk mengarang, hampir 40 tahun lamanya. Dan selama masa itu menurut catatan sejarah, karangan-karangan yang di kerjakannya berjumlah 10.000 lembar, yang terdiri dari berbagai buku, besar dan kecil. Di antara buku-buku itu ada yang terdiri dari beberapa jilid, seperti buku "kulliyat" yang terdiri dari 7 jilid, tetapi ada pula buku-buku kecil yang merupakan "risalah" (pamphlet).<sup>266</sup>

Karangannya meliputi berbagai macam ilmu, seperti fiqih, usul, bahasa, kedokteran, astronomi politik, akhlak dan filsafat. Tidak kurang dari sepuluh ribu lembar yang telah ditulisnya. Buku-bukunya adakalanya merupakan karangan sendiri, ulasan, atau ringkasan. Karena sangat tinggi penghargaanannya terhadap Aristoteles, maka tidak mengherankan jika ia memberi perhatiannya yang besar untuk mengulaskan dan meringkas filsafat Aristoteles. Buku-buku yang lain yang diulasnya adalah buku Karangan Plato, Iskandar Aphrodisias, Plotinus, Galinus, Al-Farabi, Ibnu Sina, Al-Ghazali, dan Ibnu Bajjah.

Karya-karya asli Ibnu Rusyd yang penting, di antaranya:

1. *Tahafut al-Tahafut* (*The incoherence of the incoherence* = kacau balau yang kacau). Sebuah buku yang sampai ke Eropa, dengan rupa yang lebih terang, daripada buku-bukunya yang pernah dibaca oleh orang Eropa sebelumnya. Dalam buku ini kelihatan jelas pribadinya, sebagai seorang muslim yang saleh dan taat pada agamanya. Buku ini lebih terkenal dalam kalangan filsafat dan ilmu kalam untuk membela filsafat dari serangan Al-Ghazali dalam bukunya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah*.
2. *Risalah fi Ta'alluqi 'Ilmillahi 'an 'Adami Ta'alluqihi bil-Juziyat*
3. *Tafsiru ma Ba'dath-Thabiat*
4. *Fashlul-Maqal fi ma Bainal-hikmah wasy-Syariah Minal-Ittishal*, berisikan korelasi antara agama dan filsafat
5. *Al-Kasyfu 'an Manahijil 'adilah fi 'Aqaidi Ahlil Millah*, berisikan kritik terhadap terhadap metode para ahli ilmu kalam dan sufi.
6. *Naqdu Kadhariyat ibni Sina 'Anil-Mumkin Lidzatihi wal-Mumkin Lidhairihi*.
7. *Risalah fi-Wujudil-Azali wal-Wujudil-Muaqqat*.
8. *Risalah fil-Aqli wal-Ma'quli*<sup>267</sup>
9. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, berisikan uraian-uraian di bidang fiqh<sup>268</sup>.

<sup>266</sup> H. Zainal Abidin Ahmad, op. cit., Hal : 116

<sup>267</sup> Drs. H. A. Mustofa, Filsafat Islam. Hal 289

<sup>268</sup> Prof. Dr. H. Sirajuddin Zar, M.A. *Filsafat Islam, Filosof Dan Filsafatnya*. Hal 225

Adalah Ernest Renan dari Prancis, yang besar jasanya telah berusaha sungguh-sungguh mencari buku-buku karangan sarjana kita di berbagai perpustakaan di Eropa. Akhirnya dia mendapati di dalam perpustakaan Escorial di Madrid, Spanyol, suatu daftar dalam Bahasa Arab yang memuat nama buku-buku karangan Ibnu Sina (*Avicena*), Al-Farabi dan Ibnu Rusyd. Diperolehnya bahwa daftar itu memuat nama karangan-karangan Ibnu Rusyd sebanyak 78 buah buku yang terperinci sebagai berikut: 28 buah dalam ilmu falsafah, 20 buah dalam ilmu kedokteran, 8 buah dalam ilmu hukum (*fiqhi*), 5 buah dalam ilmu theologi (*kalam*), 4 buah dalam ilmu perbintangan (*Astronomi*), 2 buah dalam ilmu Sastra Arab, 11 buah dalam berbagai ilmu.

Sayangnya, karangan Ibnu Rusyd yang banyak itu tidak lagi dijumpai di masa kita sekarang, kecuali beberapa buah yang masih tersimpan di beberapa perpustakaan besar di kota-kota besar Eropa. Kebanyakan buku-buku itu dijumpai tidak lagi didalam bahasa aslinya, Bahasa Arab, tetapi sudah diterjemahkan dalam berbagai bahasa Eropa, terutama dalam Bahasa Latin dan Hebrew (*Ibrani*).<sup>269</sup> Keistimewaan Ibnu Rusyd dari sejumlah buah karyanya, yakni dengan menampilkan tiga cara yang sangat berbeda di dalam dunia karya tulis, yaitu memberikan komentar, kritik dan pendapat. Seorang komentator yang ahli belum tentu bisa menjadi seorang kritikus yang ulung, dan keduanya itu belum tentu pula dapat melahirkan pendapatnya sendiri secara orisinil. Komentar Ibnu Rusyd tersebut memiliki daya ledak sekaliber internasional, pun halnya dengan kritiknya. Atas komentarnya terhadap karya para filosof terutama buku Aristoteles, telah mengantarkan Ibnu Rusyd pada puncak kemashurannya dalam sejarah peradaban manusia di bidang filsafat.

Dalam dunia Islam, Ibnu Rusyd terkenal sebagai seorang filosof yang menentang Al-Ghazali. Bukunya yang khusus menentang Al-Ghazali, *Tahafutut-tahfut*, adalah reaksi dari buku Al-Ghazali, *Tahafutut falsafah*. Dalam bukunya itu Ibnu Rusyd membela kembali pendapat-pendapat ahli filsafat Yunani dan Islam yang telah di serang habis-habisan oleh Al-Ghazali. Sebagai pembela Aristoteles, tentu saja Rusyd menolak prinsip *ijraul-adat* dari Al-Ghazali. Dan seperti Al-Farabi, dia juga mengemukakan prinsip kausal dari Aristoteles. Di dunia Islam filsafat Rusyd tidak berpengaruh besar. Oleh sebab itu namanya tidak seharum Al-Ghazali. Malahan, karena isi filsafatnya yang bertentangan dengan ajaran agama Islam yang umum, Ibnu Rusyd dianggap orang zindik. Karena pendapatnya itu juga ia pernah di buang oleh Khalifah Abu Yusuf (*pengganti Abu Yakub*), diasingkan ke Lucena (*Alisana*).<sup>270</sup>

Selain dari komentar dan kritikan di atas, Ibnu Rusyd masih mempunyai karangan-karangan yang melahirkan pendapatnya sendiri. Di lapangan ini, dunia pengetahuan mengagumi segala pendapat-pendapat yang

---

<sup>269</sup> H. Zainal Abidin Ahmad, op. cit., hal 117

<sup>270</sup> H. A. Mustofa "Filsafat Islam" Pustaka Setia, 2004 Bandung, hal : 288

dikeluarkannya itu. Misalnya kitab *Bidayatul mujtahid* pada lapangan ilmu hukum (fiqh). Buku ini sangat terkenal di kalangan umat Islam, walaupun uraiaannya ringkas, padat, dan cukup untuk dijadikan pegangan/rujukan dalam mempelajari hukum Islam dalam berbagai madzhab yang di anut oleh umat Islam.<sup>271</sup>

### C. Filsafat dan Agama dalam Pandangan Ibnu Rusyd

Dalam rangka membela filsafat dan para filosof muslim dari serangan para ulama, terutama Al-Ghazali, Ibnu Rusyd antara lain menegaskan bahwa antara agama (Islam) dan filsafat tidak ada pertentangan. Inti filsafat tidak lain dari berfikir tentang wujud untuk mengetahui pencipta segala yang ada ini. Ibnu Rusyd mendasarkan argumennya dengan dalil Al-Qur'an Surat Al-Hasyr ayat 2 yang artinya: "...maka ambillah kejadian itu untuk menjadi pelajaran hai orang-orang yang mempunyai pandangan" dan Q.S.Al-Isra':184 "katakanlah, 'tiap-tiap oang berbuat menurut keadannya masing-masing, maka Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya". Melalui kedua ayat ini Allah menyuruh manusia berfikir tentang wujud atau alam yang tampak dalam rangka mengetahui Tuhan. Berarti Al-Qur'an menyuruh manusia untuk berfilsafat.<sup>272</sup> Ayat pertama ini jelas mengharuskan kita untuk mengambil *qiyas akli* (silogisme) atau *qiyas akli* dan *qiyas syar'i* (*qiyas* menurut fiqh) bersama-sama.

*I'tibar* dan *Nadhar* yang dimaksudkan oleh kedua ayat tersebut tidak lain ialah pengambilan suatu hukum yang belum diketahui (*majhul*), dan inilah yang disebut *qiyas akli*. Oleh karena itu penyelidikan yang bersifat filosofis menjadi suatu kewajiban. Kalau seorang faqih berdasarkan ayat 2 Surat Al-Hasyr tersebut di atas menetapkan adanya *qiyas Syar'i*, maka berdasarkan ayat itu pula seorang filosof lebih berhak lagi untuk menetapkan *qiyas akli*. Kalau dikatakan *qiyas aqli* itu dikatakan suatu bid'ah karena tidak terdapat pada masa permulaan Islam, maka *qiyas syar'i* itupun merupakan suatu bid'ah pula, karena tidak terdapat juga pada masa tersebut. Meskipun demikian, tidak ada seorangpun yang mengatakan bid'ahnya *qiyas Syar'i*.

Kalau pengambilan *qiyas aqli* diwajibkan oleh *Syar'i*, maka seorang ahli pikir harus mempelajari logika dan filsafat, meskipun logika Aristoteles dan filsafat Yunani yang tidak berkeTuhanan itu, dan meskipun tidak seagama dengan kita. Kalau ada orang sesat karena mempelajari filsafat, maka hal itu bukan karena kesalahan filsafat, melainkan karena tidak adanya kesediaan (kesanggupan) untuk berfilsafat, atau ia mempelajarinya tanpa guru. Orang yang mempelajari filsafat tidak dapat meninggalkan buku-buku Yunani karena seorang tidak dapat membangun filsafat yang baru sama sekali, sebab filsafat itu adalah karya semua umat manusia dalam semua

<sup>271</sup> H. Zainal Abidin Ahmad, op. cit., hal:126

<sup>272</sup> Dedi Supriyadi, M. Ag, *Filsafat Islam, Konsep, Filosof dan Ajarannya*. Hal 230



generasinya. Kalau lapangan teknik dan ilmu pengetahuan tidak bisa diselesaikan (disempurnakan) oleh seorang diri semata-mata, maka lebih-lebih lagi ilmu filsafat induk segala ilmu pengetahuan.<sup>273</sup>

Salah satu pandangan Ibnu Rusyd yang menonjol adalah teorinya tentang harmoni (perpaduan) agama dan filsafat (*al-ittishal baina al-syari'ah wa al-hikmah*). Rusyd memberi kesimpulan bahwa "filsafat adalah saudara sekandung dan sesusuan agama". Dengan kata lain, tak ada pertentangan antara wahyu dan akal; filsafat dan agama; para nabi dan Aristoteles, karena mereka semua datang dari asal yang sama. Ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Qur'an dan karakter filsafat sebagai ilmu yang mengantarkan manusia kepada "pengetahuan yang lebih sempurna" (*al-tamim al-marifah*). Hal ini dituangkan dalam buku kecilnya yang berjudul kitab *Fash al-Maqal fi Ma Bain al-Syari'ah wa al-hikmah min al-ittishal* (kaitan filsafat dengan syariat) ini menjelaskan tentang harmonitas antara *'aql* (akal/nalar) dengan *naql* (transferensi) mengenai metode (*manhaj*) dan tujuan akhir (*ghayah*).<sup>274</sup>

Menurutnya, belajar filsafat dan berfilsafat itu sendiri tak dilarang dalam agama Islam, bahkan al-Quran sebagai pedoman umat Islam berisi banyak ayat yang menghimbau agar mempelajari filsafat. Untuk menghindari adanya pertentangan antara pendapat akal serta filsafat dan teks Al-Quran, Rusyd menegaskan bahwa teks Al-Quran itu diberi interpretasi sedemikian rupa atau dilakukan *takwil*. *Takwil* inilah merupakan salah satu bahasan penting dalam buku kecil ini. Yang satunya lagi masalah tingkatan manusia dalam menerima pembuktian kebenaran sesuai dengan watak dasar dan kapasitasnya masing-masing.

Adapun prinsip-prinsip pokok falsafahnya adalah yang disebutkan di atas yaitu penyelarasan Filsafat dan Agama. Berbagai macam pendapat yang dikemukakan mengenai kesimpulan tentang pokok-pokok pendirian Rusyd ini. Kesimpulan pokok di antaranya adalah seperti yang dikemukakan oleh Hanna el Fakhuri yang secara umum dijadikan pegangan oleh kita; yaitu penyelarasan antara ilmu filsafat yang berdasarkan akal dengan ajaran agama yang berdasarkan wahyu Tuhan. Setelah melalui bantahan hebat dari Al-Ghazali terhadap ilmu filsafat didalam bukunya "*Tahafut ul falasifah*" yang sudah pernah kita sebutkan. Maka tampillah sekarang Ibnu Rusyd untuk mempertahankan ilmu filsafat tersebut dan menolak segala tuduhan Al-Ghazali yang sangat berat itu bahwa filsafat adalah musuh agama, anti Tuhan dan ingkar kepada Islam.

Ibnu Rusyd muncul sekaligus dengan ketiga bukunya untuk menetapkan penyelarasan antara filsafat dan agama; yaitu *Tahafut ut Tahafut*, *Fashl ul Maqal fi ma bainal Hikmah wa Syariah minal Ittishal*, dan *Al Kasyafan Manahij il Adillah fi 'Aqaid al-Millah*. Dengan pendiriannya ini dia maju mempertahankan filsafat, dan menegaskan bahwa filsafat tidak

<sup>273</sup> Drs. Poerwantana, Drs. A. Ahmadi, M.A. Rosali "Seluk Beluk Filsafat Islam" PT Remaja Rosdakarya Bandung, 1994: 105-106)

<sup>274</sup> Ibnu Rusyd, *Fashal Maqal, Wa taqirir ma Baina Syari'ah wa al-hikmah min-alittishal*, London, 1968:58

bertentangan dengan agama. Bahkan dikatakannya filsafat dan agama adalah bagaikan dua saudara kembar yang tidak boleh dipisahkan. Apalagi tidak boleh bertentangan dan bermusuhan satu sama lain. Pendiriannya ini dinamakan oleh Sashtery; "*He aimed at reconciling Aristotle's teaching with the doctrine of Islam*".<sup>275</sup>

### 1. Filsafat Ketuhanan

Ibnu Rusyd telah banyak membahas filsafat ketuhanannya dalam berbagai karangan, terutama dalam *Tahafut at-Tahafut* dan *Manhaj al-Adillah*. Pembahasan filsafat ketuhanan berkisar sekitar wujud Tuhan, sifat-sifat-Nya, dan hubungan-Nya dengan alam.<sup>276</sup> Dalam membahas isu-isu teologi lewat karya-karyanya itu, lebih dahulu Ibnu Rusyd melakukan penelitian pada berbagai metode yang digunakan mazhab-mazhab Islam. Alhasil, Ibnu Rusyd akhirnya memberikan komentar terhadap beberapa mazhab besar Islam ihwal jalan menuju Tuhan. Asyariyah percaya bahwa jalan menuju Tuhan yakni lewat akal, tapi jalan mereka berbeda dengan jalan agama, yang oleh Al Qur'an manusia diperintahkan untuk mengikutinya.<sup>277</sup> Mengenai golongan Mu'tazilah, Ibnu Rusyd sebagaimana yang diakuinya sendiri, tidak mengetahui metode-metodenya, karena kitab-kitab dari golongan itu yang sampai di Mu'tazilah tidak ada. Nampaknya metode mereka tidak berbeda dengan golongan As'ariyah. Golongan Hasywiah berpendirian bahwa jalan menuju Tuhan itu adalah *sama'* (pendengaran, riwayat) bukan akal pikiran. Iman bagi mereka ialah mendengarkan apa yang dikatakan oleh syara' tanpa mengusahakan pentakwilannya. Golongan tersebut selalu memegang lahirnya ketentuan syara'.<sup>278</sup>

Adapun orang-orang sufi yakni mengikuti cara mistis. Mereka mengatakan bahwa pengetahuan tentang Tuhan masuk kedalam jiwa jauh dari atas sana, bila kita sudah meninggalkan keinginan duniawi. Tapi cara ini tidak selalu bisa dilaksanakan oleh semua orang, pun cara ini menghapus spekulasi, yang diperintahkan dalam banyak ayat Al-Qur'an. Lalu jalan apa yang paling cocok yang harus ditempuh oleh semua orang untuk mencapai Tuhan?<sup>279</sup>

Dalam masalah ketuhanan, Ibn Rusyd berpendapat bahwa Allah adalah Penggerak Pertama. Sifat positif yang dapat diberikan kepada Allah ialah "*akal*", dan "*ma'qqul*". Wujud Allah ialah Esa-Nya. Wujud dan ke-Esa-an tidak berbeda dari zat-Nya. Konsep Ibn Rusyd tentang ketuhanan jelas sekali merupakan pengaruh Aristoteles, Plotinus, Al-Farabi, dan Ibn Sina, disamping keyakinan agama Islam yang dipeluknya. Mensifati Tuhan "*Esa*" merupakan ajaran Islam, tetapi menamakan Tuhan sebagai Penggerak Pertama, tidak

<sup>275</sup> H.Zainal Abidin Ahmad, op. cit., Hal : 155-157

<sup>276</sup> A. Hanafi, loc cit, hal 168

<sup>277</sup> MM Syarif, hal 208

<sup>278</sup> A Hanafi, op cit. Hal. 170

<sup>279</sup> MM Syarif, op. Cit. Hal 208

pernah dijumpai dalam pemahaman Islam sebelumnya, hanya dijumpai dalam filsafat Aristoteles dan Plotinus, Al-Farabi dan Ibn Sina.

Dalam Buku *al-Kasf al-Manahij al-Adillah* (menyikap metode-metode pembuktian) Ibnu Rusyd menetapkan adanya Allah dengan tiga cara:

a. Dalil 'inayah (pemeliharaan)

Dalil ini berpijak pada tujuan segala sesuatu dalam kaitan dengan manusia. Artinya segala yang ada ini dijadikan untuk tujuan kelangsungan manusia. *Pertama* segala yang ada ini sesuai dengan wujud manusia. Dan *kedua*, kesesuaian ini sudah pasti datang dari pencipta yang telah menghendaki demikian karena tidak mungkin persesuaian itu terjadi secara kebetulan. Oleh karena itu, kata Ibnu Rusyd siapa saja yang ingin mengenal Allah wajib mempelajari kegunaan segala yang ada di alam ini.<sup>280</sup> Siang dan malam, matahari dan bulan, empat musim, hewan, tumbuh-tumbuhan dan hujan, kesemuanya itu sesuai untuk kehidupan manusia, seolah-olah mereka semua dijadikan untuknya. Perhatian dan kebijaksanaan Tuhan nampak jelas juga dalam susunan tubuh manusia dan hewan.<sup>281</sup> Pandangan ini pula sesuai dengan Firman Allah surat An-Naba ayat 6 - 16 yang berbunyi sebagai berikut:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَاهُ أَرْوَاجًا ۝ وَجَعَلْنَا  
نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ  
سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝  
لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ۝

Artinya: Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan?,(7). Dan gunung-gunung sebagai pasak?,(8). Dan Kami jadikan kamu berpasang-pasangan,(9). Dan Kami jadikan tidurmu untuk istirahat,(10). Dan Kami jadikan malam sebagai pakaian,(11). Dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan,(12). Dan Kami bina di atas kamu tujuh buah (langit) yang kokoh,(13). Dan Kami jadikan pelita yang Amat terang (matahari),(14). Dan Kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah,(15). Supaya Kami tumbuhkan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan(16). Dan kebun-kebun yang lebat?

<sup>280</sup> Sirajuddin Zar, M.A. *Filsafat Islam, Filosof dan filsafatnya*. Hal 243

<sup>281</sup> A Hanafi, M.A op Cit. hal 171

b. Dalil *Ikhtira'* (penciptaan)

Dalil ini didasarkan pada fenomena ciptaan segala makhluk ini, seperti ciptaan pada kehidupan benda mati dan berbagai jenis hewan tumbuh-tumbuhan dan sebagainya. Dengan mengamati berbagai benda mati yang kemudian terjadi kehidupan padanya, kita yakin adanya Allah yang menciptakan. Demikian juga berbagai bintang di angkasa tunduk seluruhnya kepada ketentuan Allah. Ini semua adalah bukti adanya pencipta. Oleh karena itu, siapa saja yang ingin mengenal Allah dengan sebenarnya, maka ia wajib mengetahui hakikat segala sesuatu di alam ini agar ia dapat mengetahui pada semua realita ini.<sup>282</sup> Termasuk dalam dalil ini ialah wujud segala macam hewan, tumbuh-tumbuhan, langit dan bumi. Segala yang maujud di alam adalah diciptakan. Fenomena penciptaan Allah salah satunya digambarkan dalam Firman Allah surat Al-A'raf ayat: 185.

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ  
قَدْ أَفْتَرَبَ أَجْلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾

Artinya:

*Dan Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan kemungkinan telah dekatnya kebinasaan mereka? Maka kepada berita manakah lagi mereka akan beriman sesudah Al Quran itu?*

Allah juga menjelaskan dalam ayat lain di antaranya QS. Al-Hajj: 22: 73.

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبٌ مَثَلٌ ۖ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا  
ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ۚ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ الطَّالِبُ  
وَالْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾

Artinya:

*Hai manusia, telah dibuat perumpamaan, Maka dengarkanlah olehmu perumpamaan itu. Sesungguhnya segala yang kamu seru selain Allah sekali-kali tidak dapat menciptakan seekor lalatpun, walaupun mereka bersatu menciptakannya. dan jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka, Tiadalah mereka dapat merebutnya kembali dari lalat itu. Amat lemahlah yang menyembah dan Amat lemah (pulalah) yang disembah.*

<sup>282</sup> Sirajuddin Zar, Op. Cit. Hal 243

### c. Dalil Gerak.

Dalil ini berasal dari Aristoteles, dan Ibnu Rusyd memandangnya sebagai dalil yang meyakinkan dalam membuktikan adanya Allah. Gerak ini tidak tetap dalam suatu keadaan, tetapi selalu berubah-ubah, dan semua jenis gerak berakhir pada penggerak pertama, yang tidak bergerak sama sekali. Alam tidak mungkin menjadi penggerak bagi dirinya sendiri, tentu ada yang menggerakkan. Penggerak itu harus kadim lagi azali. Jika tidak demikian tentu ia tidak dapat disebut dengan penggerak pertama yang azali yakni Allah SWT.<sup>283</sup> Namun walaupun demikian, sesungguhnya Ibnu Rusyd tidak mengikuti pemikiran Aristoteles yang mengatakan bahwa gerakan benda-benda langit adalah qadim. Ibnu Rusyd mengatakan bahwa benda-benda langit beserta gerakannya dijadikan oleh Tuhan dari tiada dan bukan dalam zaman, karena zaman tidak mungkin mendahului wujud perkara yang bergerak, selama zaman itu kita anggap sebagai ukuran gerakannya. Jadi gerakan menghendaki adanya penggerak pertama atau sesuatu sebab yang mengeluarkan dari tiada menjadi wujud.<sup>284</sup>

Selain melontarkan ketiga metode dalam proses menuju tuhan tersebut, Ibnu Rusyd juga terus-menerus giat memperjuangkan pendapat para filosof dari serbuan-serbuan yang menyudutkan mereka. Hal itu salah-satunya terlihat dari pertarungan antara pemikiran Ibnu Rusyd dengan Al-Ghazali ihwal pengetahuan Tuhan. Menurut Al-Ghazali para filosof Muslim berpendapat bahwa Al-Ghazali mengetahui yang parsial di alam. Dalam menjawab tuduhan ini, Ibnu-Rusyd menegaskan bahwa Al-Ghazali salah paham sebab tidak ada filosof muslim yang mengatakan demikian. Yang dimaksudkan para filosof Islam adalah pengetahuan Allah tentang yang parsial alam ini tidak sama dengan pengetahuan manusia.

Demikian juga, menurut Ibnu-Rusyd, pengetahuan Allah tidak dapat dikatakan *juz'i* (parsial) dan *kully* (umum). *Juz'i* adalah satuan yang ada di alam yang berbentuk materi dan materi hanya bisa ditangkap oleh pancaindera. *Kulli* mencakup berbagai jenis (*nu'*). *Kulli* mencakup berbagai jenis. *Kully* bersifat abstrak, yang hanya dapat diketahui melalui akal.<sup>285</sup> Allah bersifat imateri (rohani), tentu saja pada zat-Nya tidak terdapat pancaindera untuk mengetahui yang persial. Namun pada hakikatnya Allah mengetahui baik yang termasuk *Juz'i* maupun *Kulli*.

## 2. Filsafat Alam

Pendirian Ibnu Rusyd yang sangat radikal mengenai filsafat alam ini, banyak menimbulkan salah pengertian dikalangan ahli-ahli pengetahuan dan kaum agama. Mereka menuduh bahwa Ibnu Rusyd adalah seorang materialist, atheist, dan naturalist yang tidak percaya akan Tuhan. Fitnah ini dibesar-besarkan oleh Ernest Renan, yang akhirnya diikuti pula oleh Farah

<sup>283</sup> Sirajuddin Zar, ibidd Hal 243-244

<sup>284</sup> A Hanafi, op cit hal. 172, lihat juga H.A Mustofa Filsafat Islam, (Bandung Pustaka Setia) 2007 hal 293

<sup>285</sup> Ibnu Rusyd, Tahafut, op.cit., hlm 700

Anton didalam tulisannya dalam majalah *Al-Jami'ah* di Iskandariyah, Mesir, pada tahun 1903. Terhadap segala fitnahan itu, Syekh muhammad Abduh turun tangan menangkisnya, dan mempertahankan pendirian-pendirian Ibnu Rusyd, yang disiarkan dalam majalah *Al-Manar*.

Adapun pokok-pokok pikiran Rusyd yang dikemukakannya di dalam buku-buku komentarnya terhadap filsafat Aristoteles dan buku "*Tahafut al Falasifah*", jika di ambil intisarinya adalah sebagai berikut:

1. Alam seluruhnya terdiri dari benda dan bentuk yang pada hakikatnya bersifat 'Azali (kekal Abadi), tetapi keazaliannya berbeda jauh dari Azali-nya Tuhan.
2. Sifat khusus bagi alam ialah "gerak", dan karenanya memerlukan adanya "penggerak", yaitu Tuhan. Gerakan itulah yang menimbulkan perubahan, berganti rupa dan bersalin rupa sepanjang zaman dan tiada hentinya.
3. Setiap benda diliputi oleh "waktu" dan "tempat" yang tiada habisnya, bahkan waktu dan benda itu termasuk alam juga, yang adanya mendahului adanya benda.
4. Antara alam dan Tuhan mempunyai 'hubungan' seperti halnya hubungan negara dengan kepala negara. Karena kedudukannya sebagai pencipta (kepala), maka Tuhan itu adalah lain dari alam, seperti lainnya kepala negara dan negara.
5. Penghubung utama antara Tuhan dengan alam, ialah "intellegensia", yang tingkat bertingkat seperti halnya susunan bintang-bintang di langit. Adapun intellegensi yang menghubungkan manusia dinamakannya "intellegensi bulan".<sup>286</sup>

Menurut Al-Ghazali sesuai keyakinan kaum theolog Muslim alam diciptakan Allah dari tiada menjadi ada (*al-ijad min al-'adam, cratio ex nihilo*). Sedangkan menurut filosof muslim alam ini kadim, dengan arti alam ini diciptakan dari sesuatu (materi) yang sudah ada. Untuk mendukung para pendapatnya Ibnu Rusyd mengemukakan sejumlah ayat Al-Qur'an di antaranya:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ  
أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا  
إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿٢٠٦﴾

Artinya: Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji

<sup>286</sup> H. Zainal Abidin Ahmad, op. cit., Hal :160-161

siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya, dan jika kamu berkata (kepada penduduk Mekah): "Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati", niscaya orang-orang yang kafir itu akan berkata: "Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata". (QS Al-Hud: 7)

أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

Artinya: Dan Apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka Mengapakah mereka tiada juga beriman? (Qs. Al-Anbiyaa, 30).

ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

Artinya: Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: "Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa". keduanya menjawab: "Kami datang dengan suka hati". (Qs. Fushilat 11)

Berdasarkan ayat-ayat di atas, Ibnu Rusyd menyimpulkan bahwa sebelum alam ini diciptakan sudah ada sesuatu yang lain, yakni *ma'an* dan *dukhan*. Menurut Ibnu Rusyd perbedaan di antara mereka disebabkan dalam memberi arti *al-hadits* dan *qadim*. Menurut kaum theolog muslim *al-hadits* menciptakan dari tiada, sedangkan kaum filosof berarti mewujudkan dari ada menjadi ada dari bentuk lain.<sup>287</sup> Dalam arti *qadim* kaum theolog Muslim, mengartikan sesuatu yang mempunyai wujud tanpa sebab, sedangkan kaum filosof muslim mengartikan sesuatu yang terjadiannya dalam keadaan terus-menerus tanpa awal dan akhir.

Dalam *Fashl al-Maqal* Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa perselisihan antara mereka tentang alam ini hanyalah perselisihan dari segi penamaan atau semantik. Mereka membagi bahwa yang ada ini terbagi tiga:

- Jenis pertama, wujudnya karena sesuatu yang lain dan dari sesuatu, dengan arti wujudnya ada pencipta dan diciptakan dari benda serta didahului oleh zaman. Wujud ini mereka namakan dengan baharu.
- Jenis kedua, wujudnya karena tidak ada sesuatu, tidak pula dari suatu dan tidak di dahului oleh zaman. Wujud ini mereka sepakat namakan dengan qadim. Ia hanya dapat diketahui dengan bukti pikiran. Ia yang menciptakan segala yang ada dan memeliharanya. Wujud yang qadim inilah yang disebut dengan Allah

<sup>287</sup> Ibnu Rusyd, Tahafut, tahkik Sulaeman Dunya (kairo: Dar al-Ma'rif, 1971), hlm 362

- Wujud yang ketiga adalah wujud ditengah-tengah antara kedua jenis di atas, yaitu wujud yang tidak terjadi berasal dari sesuatu, tidak di dahului oleh zaman, tetapi terjadinya karena sesuatu (diciptakan). Wujud jenis ini adalah alam semesta. Wujud alam ini ada kemiripannya dengan jenis wujud yang pertama dan kedua. Dikatakan bahwa mirip dengan wujud jenis yang pertama karena wujudnya dapat kita saksikan dengan indra, dan dikatakan wujudnya mirip dengan jenis yang kedua, karena wujudnya tidak didahului oleh zaman, dan adanya sejak azali.<sup>288</sup> Bagi Ibnu Rusyd alam ini adalah *qadim* karena ia wujud dengan kemauan Tuhan sedang kemauan-Nya tidak bisa ditolak dan tidak ada permulaan.

### 3. Kebangkitan Jasmani di Akhirat

Dalam masalah manusia, Ibnu Rusyd juga dipengaruhi oleh teori Aristoteles. Sebagai bagian dari alam, manusia terdiri dari dua unsur materi dan forma. jasad adalah materi dan jiwa adalah forma. Seperti halnya Aristoteles, Ibnu Rusyd membuat definisi jiwa sebagai "kesempurnaan awal bagi jisim alami yang organis." Jiwa disebut sebagai kesempurnaan awal untuk membedakan dengan kesempurnaan lain yang merupakan pelengkap darinya, seperti yang terdapat pada berbagai perbuatan. Sedangkan disebut organis untuk menunjukan kepada jisim yang terdiri dari anggota-anggota. Untuk menjelaskan kesempurnaan jiwa tersebut, Ibnu Rusyd mengkaji jenis-jenis jiwa yang menurutnya ada lima: Jiwa nabati, jiwa perasa, jiwa khayal, jiwa berfikir, jiwa kecenderungan.

Menurut Ibnu Rusyd manusia mempunyai kemampuan dan natur yang berbeda dalam menerima kebenaran, sebab itu ayat-ayat al-Qur'an mengandung arti lahiriah dan arti bathiniyah. Arti bathiniyah ini hanya dapat ditakwilkan oleh orang-orang yang disebut *al-rasikhun fil'ilm*i (kaum filosof muslim) sebagaimana yang diisyaratkan dalam surat Ali Imran ayat 7.

Untuk menjernihkan persoalan di atas Ibnu Rusyd membagi klasifikasi manusia menjadi tiga golongan yaitu:

1. *Burhaniyyat* (Filosof): adalah golongan yang hanya berpegang pada argumen demonstratif, yakni argumen yang ditopangi oleh proposisi yang bersifat aksiomatis.
2. *Jadaliyyat* (Theolog): golongan yang berpegang pada argumen yang bersifat dialektik, yakni argumen yang rupanya mirip dengan argumen demonstratif, namun dibangun di atas dasar yang bersifat *dzanny*.
3. *Khitabiyyat* (awam): golongan yang berpegang pada argumen yang bersifat retorik, yakni argumen yang lebih banyak berdasarkan emosi ketimbang akal.

---

<sup>288</sup> Sirajudin zar, hal 228



Golongan *Burhaniyyat* harus mengambil makna bathin. Jika tidak, berarti golongan ini dicap kafir karena akan ada nash agama yang tidak masuk akal dan akan mereka tolak. Dan harus merahasiakan hasil penakwilannya dari golongan *jadaliyyat* dan *khitabiyyat* karena mereka tidak akan mampu memahaminya dan akan merusak keyakinan keagamaan mereka dan akan membawa mereka kepada kekafiran. Sebaliknya golongan *jadaliyyat* dan *khitabiyyat* tidak berhak melakukan takwil dan mereka diharuskan berpegang pada arti lafdzi. Jika tidak mereka menjadi kafir karena ketidakmampuan mereka memahaminya.<sup>289</sup>

Menurut Al-Ghazali, salah satu unsur yang menyebabkan orang menjadi kafir adalah karena mengingkari adanya kebangkitan jasmani di akhirat kelak. Menurut Ibnu Rusyd, keimanan terhadap kebangkitan jasmani adalah suatu keharusan bagi terwujudnya keutamaan akhlak, keutamaan teori dan amalan lahir, karena seseorang tidak akan memperoleh kehidupan yang sebenarnya dalam dunia ini kecuali dengan amalan-amalan lahir, dan untuk kehidupan di dunia dan akhirat, tidak bisa tercapai kecuali dengan keutamaan-keutamaan teori. Baik amalan-amalan lahir maupun batin keutamaan-keutamaan teori tidak bisa terwujud dan tercapai, kecuali dengan keutamaan akhlak, sedang keutamaan akhlak tidak bisa tercapai kecuali dengan jalan mengetahui Tuhan dan memuja-Nya dengan cara beribadah yang telah ditentukan oleh masing-masing agama, seperti: berkorban, shalat, dan ucapan-ucapan lain yang tujuan untuk memuji Allah malaikat, serta nabi-nabi.

Bagi orang yang mengimani syara', maka mereka sepakat, bahwa dasar-dasar dari syariat adalah harus diterima saja, karena bukti tentang wajibnya amalan tidak lain hanya wujudnya keutamaan yang diperoleh dari perbuatan akhlak dan amalan. Maka jelas pendapat para filosof dalam masalah syariat, yaitu bahwa dasar-dasar amalan serta perbuatan yang syah pada setiap agama harus di ambil dari nabi-nabi dan diantara perbuatan tersebut yang paling baik ialah yang lebih banyak memberikan dorongan kepada orang banyak untuk melakukan amalan yang utama, seperti pekerjaan shalat dalam agama Islam yang dapat menjauhkan keburukan dan kemungkaran.

Secara empirik, Ibnu Rusyd menolak sanggahan Al-Ghazali yang dialamatkan terhadap para filosof Muslim, di mana Al-Ghazali menyanggah tentang tidak adanya kebangkitan jasmani di akhirat. Menurut Ibnu Rusyd, para filosof muslim sesungguhnya tidak mengatakan bahwa tidak ada kebangkitan jasmani di akhirat. Menurut Ibnu Rusyd semua agama – termasuk filosof – mengakui adanya kehidupan setelah kehidupan dunia, tetapi mereka berbeda interpretasi mengenai bentuknya. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa yang akan dibangkitkan hanya rohani dan ada pula yang mengatakan rohani dan jasmani. Al-Ghazali menganggap bahwa

---

<sup>289</sup> *Ibid*, hal 252

yang akan dibangkitkan di akhirat kelak adalah jasmani manusia, hal itu terbukti pada kutipan dari salah satu karyanya *Al-Munqidz Min Ad-dhalal*, yang berbunyi:

"....adalah bertentangan dengan seluruh keyakinan muslim, keyakinan mereka yang mengatakan bahwa jasmani manusia tidak akan dibangkitkan pada hari kiamat, tetapi hanya jiwa yang terpisah dari badan yang akan diberi pahala dan hukuman, dan pahala atau hukuman itu pun akan bersifat spiritual, dan bukan bersifat jasmaniyah.<sup>290</sup>

Atas hal itu Ibnu Rusyd –dan filosof lain- justru mengatakan sebaliknya, bahwa yang akan dibangkitkan kelak adalah jiwa atau rohani. Namun yang jelas, kehidupan di akhirat tidak sama dengan kehidupan di dunia ini. Hal ini sesuai dengan hadis Nabi: *"Di sana akan dijumpai apa yang tak pernah dilihat mata, tidak pernah didengar telinga, dan tak pernah terlintas dalam pikiran"*. Begitupula ucapan Ibnu Abbas: *"Tidak akan di jumpai di akhirat hal-hal yang bersifat keduniaan kecuali nama saja."* Hidup di akhirat tentu saja lebih tinggi daripada hidup di dunia.<sup>291</sup>

Namun demikian, Ibnu Rusyd menyadari bahwa bagi orang awam soal kebangkitan itu perlu digambarkan dalam bentuk jasmani dan rohani. Karena kebangkitan jasmani bagi orang awam lebih mendorong mereka untuk melakukan pekerjaan atau amalan yang baik dan menjauhkan pekerjaan atau amalan yang buruk.<sup>292</sup> Menurut Ibnu Rusyd, Al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-falasifat*, mengatakan tidak ada ulama yang berpendapat bahwa kebangkitan pada hari akhirat hanya bersifat rohani, tetapi dalam bukunya yang lain, ia menyatakan bahwa kaum sufi berpendapat bahwa yang akan terjadi pada hari akhirat adalah kebangkitan rohani. Jadi menurut Ibnu Rusyd, tidaklah ada ijma' (kesepakatan) ulama tentang kebangkitan jasmani pada hari akhirat, dan karena itu, paham yang menyatakan kebangkitan di akhirat hanya bersifat rohani saja, tidak dapat dikafirkan dengan alasan adanya ijma'.<sup>293</sup>

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa perbedaan pendapat Al-Ghazali dan filosof muslim hanya perbedaan interpretasi tentang ajaran dasar dalam islam, bukan perbedaan antara menerima atau menolak ajaran dasar tersebut. Dengan arti hanya perbedaan ijihad antara Al-Ghazali dan filosof muslim, atau dengan kata lain, perbedaan otak antara satu orang muslim dengan seorang muslim lain dalam memahami ayat-ayat tentang kebangkitan di akhirat. Hal ini lumrah terjadi di kalangan ulama Islam. Perbedaan ini tidak akan membawa kepada kekafiran. Lebih lanjut Ibnu Rusyd menekankan hadis Rasulullah saw; *"Siapa yang benar dalam berijtihad*

---

<sup>290</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, (Yogyakarta, IAIN, 1988) hal. 129

<sup>291</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan filsafatnya*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada 2004) hal. 231

<sup>292</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1973) hlm 47

<sup>293</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (bandung, Pustaka Setia, 2009) hal. 234

di bidangnya ia mendapat dua pahala, dan siapa yang salah dalam berijtihadnya ia mendapat satu pahala".<sup>294</sup>

#### 4. Kenabian dan Mu'jizat

Allah menyampaikan wahyu kepada umat manusia melalui rasulnya. Dan sebagai bukti bahwa orang itu Rasul Allah, ia harus membawa tanda yang berasal darinya, dan tanda ini disebut *mukjizat*. Pada seorang rasul, *mukjizat* itu meliputi dua hal yang berhubungan dengan ilmu dan yang berhubungan dengan amal. Dalam hal yang pertama, rasul itu memberitahukan jenis-jenis ilmu dan berbagai amal perbuatan yang tidak lazim diketahui oleh manusia. Suatu hal yang diluar kebiasaan pengetahuan manusia, sehingga ia tidak dapat mengetahuinya adalah bukti bahwa orang yang membawanya adalah rasul yang menerima wahyu dari Allah, bukan dari dirinya.

Ringkasnya Ibnu Rusyd membedakan dua jenis mukjizat: mukjizat ekstern yang tidak sejalan dengan sifat dan tugas kerasulan, seperti menyembuhkan penyakit, membelah bulan dan sebagainya. Dan mukjizat intern yang sejalan dengan sifat dan tugas kerasulan yang membawa syariat untuk kebahagiaan umat manusia. Mukjizat yang pertama yang berfungsi sebagai penguat sebagai kerasulan. Sedangkan yang kedua sebagai bukti yang kuat tentang kerasulan yang hakiki dan merupakan jalan keimanan bagi para ulama dan orang awam sesuai dengan kesanggupan akal masing-masing. Pembuktian kerasulan menurut para ahli kalam menyatakan bahwa apabila orang berbicara dan berkehendak dapat mengutus hamba-hambanya, maka bagi Tuhan juga apabila berbicara dan *beriradah* dapat mengutus rasul-Nya. Pembuktian ini melalui jalan *qiyas*, namun jalan tersebut hanya bisa membawa kesimpulan yang mungkin saja, sehingga tidak bisa disebut *qiyas burhani* (qiyas yang meyakinkan).

Untuk menentukan kerasulan Nabi menurut Ibnu Rusyd yaitu dengan adanya bukti atau mukjizat lahiriyah tentang kebenaran kerasulannya, maka bukti kerasulannya adalah Al-Qur'an semata-mata yang menjadi bahan tantangan bagi orang banyak. Namun bagaimana kita dapat mengetahui bahwa Al-Qur'an itu benar-benar mukjizat yang menjadi bukti atas kerasulan nabi Muhammada SAW? Sedang Ibnu Rusyd sendiri telah menolak pembuktian yang dikemukakan oleh para ahli kalam. Bagi Ibnu Rusyd, pembuktian Al-Qur'an adalah sebagai mukjizat adalah dengan membaca dan memahami benar-benar, maka di dalamnya akan nampak hal-hal yang ghaib yang tidak dikenal oleh nabi Muhammad itu sendiri sebelum menerima wahyu. Di samping itu, susunan serta gaya bahasanya tidak sama dengan perkataan orang Arab seluruhnya. Apabila Al-Quran ditinjau dari segi ini, maka ia merupakan mu'jizat yang paling besar, karena syariat yang

---

<sup>294</sup> Ibid, Sirajuddin Zar, hal. 231

dimuatnya, berupa kepercayaan dan amalan yang tidak mungkin bisa dicari dan dipelajari kecuali dengan wahyu.

Mukjizat menurut Ibnu Rusyd ada dua macam yaitu: *pertama* mukjizat *al-Barraniy*, ialah mukjizat yang diberikan kepada seorang nabi, tetapi tidak sesuai dengan risalah kenabiannya, seperti Nabi Isa dapat menghidupkan orang mati dan tongkat Nabi Musa bisa menjadi ular. *Kedua* mukjizat *al-Jawaniy* ialah mukjizat yang diberikan kepada seorang Nabi yang sesuai dengan risalah kenabiannya, seperti mukjizat Al-Qur'an bagi Nabi Muhammad. Mukjizat ini yang dipandang sebagai mukjizat sesungguhnya, karena mukjizat jenis ini tidak akan dapat diungkapkan oleh ilmu pengetahuan (sains) di manapun dan kapanpun.

## 5. Hukum Kausalitas

Ibnu Rusyd berpendapat bahwa antara sebab dan akibat atau kausalitas terdapat hubungan keniscayaan. Peningkaran akan adanya sebab, yang melahirkan adanya musabab atau akibat, merupakan pernyataan yang tidak logis. Dengan demikian, Ibnu Rusyd menganggap para *Mutakalimin* termasuk Ghazali sebenarnya mengatakan sesuatu yang berlawanan dengan hati nurani mereka. Menurut beliau segala sesuatu yang ada di alam ini memiliki sifat dan ciri tertentu, yang disebut dengan sifat *dzatiyah*. Dalam artian bahwa untuk terwujudnya sesuatu keadaan mesti ada daya atau kekuatan yang telah ada sebelumnya. Tanpa sebab *dzatiyat* ini tidak bisa dibedakan antara satu *maujud* dengan *maujud* yang lain. Seperti api memiliki sifat *dzatiyat* yaitu membakar dan air membasahi.

➤ Hubungan sebab akibat dengan adat atau kebiasaan

Al-Ghazali memandang hubungan sebab akibat sebagai adat atau kebiasaan, namun Ibnu Rusyd mempertanyakan yang dimaksud adat tersebut. Apakah adat *fa'il* (Allah), atau adat *maujud*, atau adat bagi kita dalam menetapkan sesuatu sifat atau predikat terhadap *maujud* ini. Kalau yang dimaksud adat bagi Allah, mustahil karena apa yang disebut sebagai adat adalah suatu kemampuan atau potensi yang diusahakan *fa'il* yang mengakibatkan berulang-ulangnya *fa'il*. Jika yang dimaksud adalah adat bagi *maujud*, maka hal ini akan berlaku bagi yang memiliki roh atau nyawa karena bagi yang selain itu, bukanlah adat namanya, tetapi tabiat. Dan apabila yang dimaksud adalah adat bagi kita dalam menentukan sesuatu sifat atau predikat terhadap *maujud* ini, seperti si fulan biasa(adat)nya melakukan ini dan itu.

## D. Pengaruh Filsafat Ibnu Rusyd

Pemikiran dan karya-karya Ibnu Rusyd sampai ke dunia Barat melalui Ernest Renan, seorang penulis dan sejarawan asal Perancis. Renan, penulis Biografi Rusyd berjudul *Averroes et j'averroisme* mengatakan, filosof Rusyd telah menulis lebih dari 20 ribu halaman dalam berbagai disiplin ilmu. Apresiasi dunia Barat yang demikian besar terhadap karya Rusyd, kata

Alfred Gillaume dalam "warisan Islam", menjadikan Rusyd menjadi lebih milik Eropa dari pada milik Timur. "*Averroisme* tetap merupakan paktor yang hidup dalam pemikiran Eropa sampai kelahiran ilmu pengetahuan eksperimental modern," tulis Gillaume. "Ibnu Rusyd adalah seorang rasionalis, dan menyatakan berhak menundukan segala sesuatu kepada pertimbangan akal, kecuali dogma-dogma keimanan yang diwahyukan Tuhan.

Pengaruh pemikiran Ibnu Rusyd terbesar, dapat ditemukan melalui karyanya di antaranya:

1. *Tahafut at Tahafut* (bantahan di atas bantahan); yang kandungan isinya membela kaum filosof dari tuduhan kafir, sebagaimana dilontarkan Al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-falsifah*, tiga butir di antaranya para filosof muslim dihukumi kafir; kadimnya alam, Allah tidak mengetahui rincian di alam, dan kebangkitan jasmani di akhirat tidak ada, Ibnu Rusyd sebagai seorang filosof muslim merasa wajib menjawab sanggahan tersebut, menurut Rusyd bukan pemikiran para filosof muslim yang rancu melainkan pemikiran Al-Ghazali sendiri. Justru itu, kata Rusyd, judul buku Al-Ghazali tersebut yang paling tepat adalah *Tahafut Abi Hamid* (pemikiran Abu Hamid/Al-Ghazali), bukan *Tahafut al- Falasifah*. Dari kejadian inilah maka Rusyd membuat karya tulis tentang *Tahafut at Tahafut* (berisikan kritikan terhadap karya Al-Ghazali yang berjudul *Tahafut al-Falasifah*).
2. *Bidayat al-Mujtahid Wa Nihayat al-Muqtashid*, melalui karyanya ini, Rusyd mengemukakan pendapat imam-imam dan ulama-ulama ilmu fiqh Islam.
3. *Fushl al-Maqal Wa Taqriru Ma Bainal Hikmah Wa Syari'ah Minal Ittishal* (perkataan tegas tentang hubungan ilmu falsafah dan agama Islam). Pengaruh pemikirannya adalah bahwa filsafat dan agama saling berkaitan, maksudnya filsafat adalah saudara sekandung dan sesusuan agama. Dengan kata lain, tak ada pertentangan antara akal dan wahyu, filsafat dan agama, para Nabi dan Aristoteles, karena mereka semua datang dari asal yang sama. Ini didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an dan karakter filsafat sebagai ilmu yang dapat menghantarkan kepada pengetahuan yang lebih sempurna.
4. *Al-kasyfan Manahij al-Adillah fi'Aqa'id al-Millah*. Tujuan dalam karya tulis ini adalah menjelaskan secara terperinci masalah-masalah aqidah yang dibawa oleh para filosof dan theolog Islam. Melalui kitab ini, Rusyd menyikapi berbagai metode argumentasi ideologi agama-agama yang sering dikotori oleh faham-faham panatik.

Dari karya hasil bentuk pemikiran yang masih ada pada saat ini dan masih digunakan, menurut Ernest Renan dalam buku riwayat Ibnu Rusyd banyak sekali dari berbagai disiplin Ilmu di antaranya; filsafat, kedokteran,

politik, fiqh dan masalah agama. Sedangkan sebagian karyanya banyak yang hilang dan ada juga yang dibakar.

Ibnu Rusyd merupakan satu-satunya filosof muslim yang paling besar pengaruhnya ke Barat. Pokok pikiran Ibnu Rusy yang paling istimewa ialah merekonsiliasikan antara agama(wahyu) dan filsafat (akal) atau secara kasarnya mempertemukan antara Aristoteles dan Muhammad. Usaha rekonsiliasi ini dipandang ciri terpenting dalam Filsafat Islam.<sup>295</sup> Usaha rekonstruksi ini dipandang cirri terpenting dalam filsafat Islam. Menurut Alwi Shihab,<sup>296</sup> ada dua bentuk pendekatan yang dilakukan Ibnu Rusyd dalam meraih tujuan di atas. Masing-masing pendekatan ditulis dalam buku yang berbeda. Pendekatan *pertama*, ia mulai dengan hasil penelitian filsafat, kemudian berakhir dengan menguraikan apa yang dijelaskan agama. Cara ini kita temukan dalam bukunya *Fash al-Maqal*. Pendekatan *kedua*, ia mulai kajiannya dengan menjabarkan ajaran agama, kemudian beranjak dengan upaya rekonsiliasi dan hasil penelitian filsafat terhadap alam raya. Cara ini dijumpai dalam bukunya *al-Kasyf 'an al-Adillat fi Aqa'id al-Millat*.

Kendatipun kedua pendekatan itu berbeda, namun pada dasarnya ia bertujuan sama, yaitu pembuktian paralelisme antara kebenaran filsafat dan kebenaran agama, meskipun dinyatakan dalam lambang dan idiom yang berbeda. Lebih lanjut, mengapa disiplin ilmu-ilmu agama, seperti disiplin syari'ah lebih layak untuk dipatuhi prinsip-prinsipnya? Persoalannya lebih karena disiplin tersebut ditujukan untuk mencapai keutamaan-keutamaan dari suatu amal perbuatan, yakni amalan yang baik dan etis, khususnya amalan ibadah. Maka, sisi rasionalitas dari perintah-perintah agama beserta larangan-larangannya dibangun atas landasan moral keutamaan atau *al-fâdlilah*.

Prinsip dasar yang harus dipatuhi oleh bentuk penafsiran semacam takwil di atas tentu adalah "*maqâshid al-syâri*" (tujuan atau alasan-alasan mendasar pembuat syariat). Prinsip dasar dalam disiplin agama ini serupa dengan yang berlaku dalam disiplin filsafat, yaitu prinsip "kausalitas". Dan prinsip "*maqâshid al-syâri*" tergolong dalam kategori (sebab akhir, final cause) dalam ungkapan falasifah. Jadi, kalau dimensi rasionalitas disiplin ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu metafisika dibangun atas dasar prinsip kausalitas, maka demikian pula halnya dengan dimensi rasionalitas dalam agama, yakni dibangun atas dasar prinsip "*maqâshid al-syâri*".

Oleh karena itu, membangun rumusan penalaran dalam agama, termasuk formulasi rasionalismenya, harus berdasar pada "prinsip-prinsip doktrinal", yang secara gamblang dengan tujuan dan maksud-maksud tertentu, ditujukan oleh pembuat syari'at (Allah dan rasul-Nya) kepada kalangan masyarakat awam. Secara singkat dapatlah dikatakan bahwa

<sup>295</sup> Prof. Dr. H. Sirajuddin Zar, MA. "*Filsafat Islam*" (Filosof dan filsafatnya), Raja Grafindo Persada, Jakarta: 2004:246

<sup>296</sup> Alwi Shihab, *Ibnu Rusyd di Antara Iman dan Filsafat*, Makalah Seminar Sehari oleh Universitas Averrois, (Jakarta: 20 Agustus 1988), hal. 4.

proyek yang diangkat Ibn Rusyd, khususnya mengenai hubungan antara agama dan filsafat, menawarkan satu pandangan baru yang sama sekali orisinal dan rasional. Dalam arti mampu menangkap dimensi rasionalitas baik dalam agama maupun dalam filsafat.

Rasionalitas filsafat dibangun atas landasan keteraturan alam ini, dan juga pada landasan prinsip kausalitas. Sementara itu, rasionalitas agama juga dibangun atas dasar maksud dan tujuan yang diberikan sang Pembuat Syari'at, dan yang pada akhirnya bermuara pada upaya membawa manusia kepada nilai-nilai kebajikan atau al-fâdlilah.

Menurut Muhammad Abid al-Jâbirî bisa dikatakan kemudian bahwa gagasan "*maqâshid al-syâri*" dalam disiplin ilmu-ilmu agama sebanding dengan gagasan "hukum-hukum kausalitas di alam ini"<sup>297</sup>. Prinsip semacam inilah yang kemudian dirujuk oleh al-Syâthibî dalam rasionalisme agama, dan Ibn Khaldûn dalam rasionalisme sejarah. Kemudian berkenaan dengan kemampuan manusia menanggapi syari'at yang ada dalam kandungan al-Qur'an, Ibn Rusyd membaginya ke dalam tiga kelompok, yaitu awam, pendebat, dan ahli pikir.<sup>298</sup>

Pada kelompok pertama diterapkan metode pembuktian *khathâbî* (retorika), pada yang kedua dengan *jadalî* (dialektik) dan pada kelompok yang ketiga dengan metode *burhani* (demonstratif). Menurutnya, kepada golongan awam, al-Qur'an tidak dapat ditakwilkan, karena mereka hanya dapat memahami secara tertulis, sedangkan kepada golongan pendebat juga sulit untuk disampaikan takwil. Oleh karena itu, takwil harus ditulis hanya dalam buku-buku yang khusus diperuntukkan bagi golongan ahli pikir, agar orang yang bukan ahlinya tidak dapat memahaminya. Ia juga menyetujui pendapat bahwa al-Qur'an mempunyai makna esoterik (*bâthin*) di samping makna eksoterik (*zhâhir*) yang umum diketahui. Sebab dalam kenyataannya memang manusia memiliki naluri dan kemampuan yang berbeda-beda. Makna batin hanya dapat diselami oleh ahli pikir dan filosof, dan tidak dapat dicerna oleh kaum awam.<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> Abid al-Jabiri, op.cit. hal. 165-166

<sup>298</sup> Ibid, hal. 58

<sup>299</sup> ibid hlm. 58- dst.





## NASIRUDDIN AL- THUSI

### A. Biografi Nasiruddin al-Thusi

Sarjana muslim yang kemashurannya setara dengan teolog dan filosof besar sejarah gereja, Thomas Aquinas, itu memiliki nama lengkap Abu Ja'far Muhammad bin Muhammad bin Al-Hasan Nasiruddin Al-Thusi. Ia lahir pada 18 Februari 1201 M di Kota Thus, yang terletak di dekat Mashed, sebelah timur laut Iran. Nasiruddin At Thusi lahir pada awal abad ke 13 M ketika dunia Islam tengah mengalami masa-masa sulit. Pada era itu, kekuatan militer Mongol yang begitu kuat menginvasi wilayah kekuasaan Islam yang amat luas. Nasrudin pun tak dapat mengelak dari konflik yang melanda negerinya. Sejak kecil, Nasirudin digembleng ilmu agama oleh ayahnya yang berprofesi sebagai seorang ahli ilmu hukum di sekolah Imam Kedua Belas.<sup>300</sup>

Setelah menerima pendidikan dasar dari ayahnya dan Muhammad b. hasan, Al Thusi mempelajari ilmu fiqh, ushul, hikmah dan kalam, terutama isyarat-nya Ibnu sina, dari Mahdar Fariduddin Damad, dan dari Muhammad Hasib, di Nishapur. Dia kemudian pergi ke Bagdad. Di sana, ia mempelajari ilmu pengobatan dan filsafat dari Qutbuddin, matematika dari Kamaluddin bin Yunus, dan fiqh serta ushul dari Salim bin Badran. Thusi memulai karirnya sebagai ahli astronomi pada Nasir al-Din 'abd al-Rahim, Gubernur dari benteng Ismailiyah Quhistan selama masa pemerintahan 'Ala al-Din Muhammad, Syekh Agung (khudawat) ketujuh dari Alamut. Hubungan surat menyurat-nya dengan *wazir* khalifah Abasiyah terakhir, al-Mu'tasim (640-656 H/1242-1258) dari Bagdad.<sup>301</sup> Khalifah al-Mu'tasim ternyata sangat lemah, hal itu dibuktikan dengan tidak berdayanya militer Abasiyah untuk menghadang gempuran pasukan Mongol yang di pimpin Hulagu Khan. Dalam suasana yang mengerikan itu, Nasirudin masih bisa menyelamatkan dirinya dan mengembangkan pemikirannya dengan bergabung bersama Hulagu khan. Hulagu sangat bangga karena selain mampu menaklukkan Bagdad, juga mampu merekrut Al-Thusi sebagai penasihat pemerintahannya.<sup>302</sup>

Alasan utama yang membuat Thusi mencapai kemasyhuran adalah keberhasilannya membujuk Hulagu untuk mendirikan observatorium yang terkenal (Rasad Khanah) di Maraghah, Azarbaijan, pada tahun 657 H/ 1259 M, yang dilengkapi dengan alat-alat paling baik. Di sini dia menyusun tabel-tabel astronomisnya, yang disebut *zij al-ikhani*, yang menjadi terkenal ke seluruh Asia, bahkan sampai ke Cina. Di samping bisa digunakan bagi kemajuan astronomi, dan matematika pada akhir abad ke-7 H/ke 13 M, observatorium ini juga penting dalam tiga hal lainnya. *Pertama* sebagai

<sup>300</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islami, konsep, filosof, dan ajarannya*. (Bandung, Pustaka Setia, 2009) hal 245-246.

<sup>301</sup> MM Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung, Penerbit Mizan) 1985 hal. 235

<sup>302</sup> Thusi menjadi teman sekaligus menjadi penasihat pribadi Hulagu yang terpercaya, setelah Thusi menjadi penasihat Hulagu, maka hubungan Thusi dengan golongan Ismailiyah menjadi tidak mengikat, hal itu diungkapkan dalam pengantar salah satu karya Thusi *Zij al-Ikhani*.

observatorium yang paling banyak didukung, sehingga dengan begitu ia membuka pintu bagi komersialisasi observatorium di masa mendatang. Kedua, sebagaimana Ibnu Thufail (meninggal tahun 581 H/ 1185 M) yang membuat khalifah Bani Abd Al-Mu'min menjadi galaksi bintang intelektual cemerlang yang mendorong perkembangan pengetahuan dan kebijaksanaan di Barat. Thusi membuat observatorium Maraghah menjadi suatu majelis yang hebat yang terdiri atas orang-orang pandai dan terpelajar dengan jalan membuat "rencana khusus" untuk pengajaran ilmu-ilmu filsafat, di samping matematika dan astronomi, dan juga dengan menyisihkan uang sokongan untuk beasiswa.

Ketiga, observatorium itu dihubungkan dengan sebuah perpustakaan besar tempat disimpannya khazanah pengetahuan yang tak terusakan, yang dirampas oleh Bangsa Mongol dan Tartar ketika mereka menaklukkan Bagdad Irak, Syiria dan daerah-daerah lain. Menurut Ibnu Syakir, perpustakaan itu berisi lebih dari 400.000 jilid buku.<sup>303</sup>

## **B. Karya karya Nasiruddin Thusi**

Keluasan pemikiran nasiruddin ini dibuktikan dalam karya Nasirudin yang begitu kaya akan ilmu pengetahuan, bisa dipastikan Nasiruddin tidak hanya menguasai filsafat, tetapi menguasai berbagai disiplin ilmu. Adapun karya Nasiruddin dapat digolongkan pada beberapa disiplin ilmu antara lain:

1. Disiplin bidang logika di antaranya:
  - (a) *Asas al-iqtibas*
  - (b) *At-Tajrid al-Mantiq*
  - (c) *Syarh Mantiq al-Isyarat*,
  - (d) *Ta'dil Al-Mi'yar*.
2. Disiplin bidang metafisika:
  - (a) *Risalah dar Ithab-i Wajib*
  - (b) *Itsat-i al-Jauhar al-Mufariq*
  - (c) *Risalah dar Wujud-i Jauhar-i*
  - (d) *Mujarrad*
  - (e) *Risalah dar Isbat-I al- Fa'al*
  - (f) *Risalah Darurat-i Marg*
  - (g) *Risalah Sudur Kthrat az-Wahdat*
  - (h) *Risalah i'lal Wama'lulat Fushul*
  - (i) *Tashawwur*
  - (j) *Talkis al-Muhassal*, dan
  - (k) *Hall-Musykilat Al-Asyraf*
3. Dalam bidang etika, yakni:
  - (a) *Akhlaqi Nasir-i*
  - (b) *Ausaf Al-Asyraf*
4. Di Bidang Teologi/ Dogma adalah:

<sup>303</sup> Ibid. MM Syarif, hal. 235 - 236

- (a) *Tajrid al-Aqa'id*
  - (b) *Qawaid al-'Aqaid*
  - (c) *Risalah-i l'tiqadat*
5. Dalam bidang astronomi, adalah:
- (a) *Al-Mutawasithat Bain Al-handasa wal Hai'a*
  - (b) *Kitab At-tazkira fi al-Ilmal hai'a*
  - (c) *Zubdat al-Hai'a* (yang terbaik dari astronomi)
  - (d) *Al-Tahsil fil An-Nujum*
  - (e) *Tahzir Al-Majisti*
  - (f) *Mukhtasar fi al-ilm At-Tanjim, wa ma'rifat At-taqwim* (ringkasan astrologi dan penanggalan)
  - (g) *Al-barri fi Ulum At-Taqwim wa Harakat Al-Afak Wa Ahkam An-Nujum* (buku terunggul tentang almanak, gerak bintang-bintang dan astrologi kehakiman).
6. Dalam bidang aritmatika, geometri, dan trigonometri adalah:
- (a) *Al-Mukhtasar bi Jami Al-Hisab bi At-Takht wa at-Turab* (ringkasan dari seluruh perhitungan dengan tabel dan bumi).
  - (b) *Al-Jabr wa al-Muqabala* (risalah tentang al-Jabar)
  - (c) *Al-Usul al-Maudua* (risalah tentang Euclidas Postulate)
  - (d) *Qawaid al-Handasa* (kaidah-kaidah geometri)
  - (e) *Tahrir al-Usul*
  - (f) *Kitab Shaki al-Qatta* (risalah tentang trilateral)
7. Di Bidang optik, nasiruddin menuangkan dalam karyanya yaitu:
- (a) *Tahrir kitab al-manazir*
  - (b) *Mabahis finikas Ash shu'ar wa in itaafiha* (penelitian tentang refleksi dan refleksi sianar-sinar).
8. Di Bidang seni (syair) adalah *Kitab fi-Ilm Al-Mausiqi dan Kanz At-Tuhaf*, meskipun Nasiruddin di bidang seni ini tidak sekaliber Omar Khayam ataupun Jalaluddin Rumi.
9. Di Bidang medikal Nasiruddin juga memiliki kontribusi, yang dibuktikan dengan salah satu karyanya yakni *Kitab al-Bab Bahiyah fi At-Tarakib As-Sultaniyah*; Buku tentang cara diet, peraturan-peraturan kesehatan, dan hubungan seksual.<sup>304</sup>

### C. Filsafat Nasiruddin Thusi

Pemikiran Nasirudin banyak diilhami oleh pikiran-pikiran Aristoteles, Al Farabi, dan juga adat istiadat negara Iran (Syiah) yang begitu kuat pada saat itu. Hal itu menjadikan pemikiran Nasiruddin begitu mengakar dalam dirinya. Di damping itu, melalui perjalanan intelektualnya itu, menjadikannya sangat memahami teori-teori klasik Yunani tentang masyarakat sosial dan juga pemerintahan. Sebagai sosok pengikut Syiah, ia sangat dekat dengan tradisi pemikiran Imamiyah, tentang nubuwah

<sup>304</sup> Op. Cit. Dedi Supriyadi, hal 249-251 yang di adopsi dari <http://demimasa2.trippod.com/tokoh3>, lihat pula MM Syarif, hal. 238

dan keadilan, yang kesemuanya itu akan sangat mempengaruhi pemikiran politiknya. Dua hal tersebut seakan menyatu dalam dirinya dan memunculkan pandangan filsafat sosial-politik yang unik dan mungkin sangat berpengaruh bagi pemerintahan Syiah dan tradisi masyarakat Iran.

Dalam pemikiran agama, al-Thusi mengadopsi ajaran-ajaran neo-Platonik Ibn Sina dan Suhrawardi, yang keduanya ia sebut demi alasan-alasan taktis, "orang bijak" (*hukuma*) bukan sebagai Filosof. Nasiruddin Al-Thusi bermaksud menyatukan filsafat dan fikih berdasarkan pemikiran bahwa perbuatan baik mungkin saja didasarkan atas fitrah atau adat. Fitrah memberikan manusia prinsip-prinsip baku yang dikenal sebagai pengetahuan batin dan kebijaksanaan. Sedangkan adat merujuk pada kebiasaan komunitas, atau diajarkan oleh seorang nabi atau imam tentang hukum Tuhan, dan ini merupakan pokok bahasan fikih. Keduanya dibagi lagi menjadi norma-norma untuk (a) Individu, (b) Keluarga, dan (c) Penduduk desa atau kota.

Menurutnya filsafat mempunyai kebenaran-kebenaran yang tetap sedangkan fikih ataupun hukum Tuhan mungkin berubah karena revolusi atau keadaan, perbedaan zaman dan bangsa, serta terjadinya peralihan dinasti. Dia menafsirkan negara atau dinasti seperti daulah menurut pandangan Ismailiyah, hal ini terlihat dari pandangannya tentang perubahan pada hukum Tuhan oleh nabi-nabi, penasiran fukuh dan juga para imam. Sehingga Thusi menganggap syariat sebagai suatu tatanan hukum yang tidak mutlak dan final, sebagaimana diyakini kalangan Sunni.

### 1. Metafisika/filsafat Ketuhanan

Menurut Thusi, metafisika terdiri atas dua bagian, yaitu ilmu ketuhanan dan (*al-ilm ilahi*) dan filsafat pertama (*falsafah-i al-ula*). Pengetahuan tentang Tuhan, akal dan jiwa merupakan ilmu ketuhanan, pengetahuan mengenai alam semesta, dan hal-hal yang berhubungan dengan alam semesta merupakan filsafat pertama. Pengetahuan tentang pokok-pokok ketunggalan dan kemajemukan, kepastian dan kemungkinan, esensi dan eksistensi, kekekalan dan ketidakkekalan juga membentuk bagian dari filsafat pertama tersebut. Di antara cabang (*furu*) metafisika itu termasuk pengetahuan kenabian (*nubuwwat*), kepemimpinan spiritual (*imamat*), dan hari pengadilan (*qiyamat*). Jelajah subjek itu sendiri menunjukkan bahwa metafisika merupakan esensi filsafat Islam, dan lingkup sumbangan utamanya bagi sejarah gagasan-gagasan.

Setelah menyangkal kemungkinan logis ateisme dan adanya dualisme pokok, Thusi tidak seperti Al-Farabi, Ibnu Miskawaih, dan Ibnu Sina, mengemukakan bahwa logika dan metafisika sama-sama tidak dapat membuktikan eksistensi Tuhan secara rasional. Sebagai penyebab utama bagi adanya bukti-bukti, dan karenanya merupakan dasar dari semua logika dan metafisika. Dia sendiri tidak bergantung pada bukti-bukti logis sebagaimana hukum-hukum dasar dari logika formal, ia tidak memerlukan

dan memberikan kemungkinan untuk pembuktian. Ia adalah prinsip logika kosmik yang bersifat a-priori, mendasar, perlu, dan membuktikan diri. Eksistensinya harus diterima dan dianggap sebagai postulat, bukannya dibuktikan. Dari studi kehidupan moral pun Thusi sampai pada kesimpulan yang sama dan, seperti Kant di zaman modern, dia beranggapan bahwa eksistensi Tuhan merupakan suatu postulat pokok etika.

Selanjutnya Thusi mengemukakan bahwa bukti mengisyaratkan pemahaman sempurna tentang sesuatu yang harus dibuktikan, dan karena mustahil bagi manusia yang terbatas untuk memahami Tuhan di dalam keseluruhanNya, maka mustahil pula untuk membuktikan eksistensinya.<sup>305</sup> Berdasarkan deskripsi pemikiran ketuhanan Thusi tersebut, Thusi kayaknya menggunakan pendekatan epistemologi qur'ani atau ialhy, bukan epistemologi falsafi. Namun, bagaimanapun pemikiran Thusi ini menjadi bagian pemikiran Islam yang unik dalam sejarah peradaban pemikiran.

## 2. Filsafat Jiwa

Setelah Thusi menggulirkan pernyataan bahwa Tuhan tidak perlu dibuktikan, dan tidak mungkin bisa dibuktikan, pernyataan dan sikap itu berpengaruh juga terhadap pemikiran Thusi ihwal jiwa.

Bagi Thusi jiwa merupakan substansi sederhana dan immaterial yang dapat merasa sendiri. Ia mengontrol tubuh melalui otot-otot dan alat-alat perasa, tapi ia sendiri tidak dapat dirasa lewat alat-alat tubuh. Penilaian atas logika, fisika, matematika, teologi dan sebagainya, semuanya ada dalam satu jiwa tanpa bercampur baur, dan dapat diingat dengan kejelasan yang khas, yang mustahil ada dalam suatu substansi material. Oleh karena itu, jiwa merupakan suatu substansi immaterial. Lagi pula akomodasi fisik itu terbatas, sehingga seratus orang tidak dapat ditempatkan di dalam sebuah tempat yang dibuat untuk lima puluh orang, hal ini tidak berlaku bagi jiwa.

Dapat dikatakan jiwa memiliki cukup kemampuan untuk menempatkan semua gagasan dan konsep obyek-obyek yang dikenalnya ke dalam banyak ruang agar siap pada waktu diperlukan. Ini juga membuktikan bahwa jiwa merupakan suatu substansi sederhana dan imaterial. Dalam ungkapan umum, "kepalaku, matakku, telingaku", kata "ku" menunjukkan individualitas (*huwiyyah*) jiwa, yang memiliki anggota-anggota tubuh ini dan bukan jasmaniahnya.<sup>306</sup>

Adapun ihwal jiwa imajinatif, menurut Thusi menempati posisi tengah di antara jiwa hewani dan manusia. Thusi mengatakan bahwa jiwa manusia ditandai dengan adanya akal (*nutq*) yang menerima pengetahuan dari akal pertama. Akal itu ada dua jenis, akal teoritis dan akal praktis, sebagaimana yang dikemukakan oleh Aristoteles. Dengan mengikuti pendapat Al-Kindi, Thusi beranggapan bahwa akal teoritis merupakan suatu potensialitas, yang perwujudannya mencakup empat tingkatan. Pertama akal

<sup>305</sup> Ibid. MM Syarif, M.A hal 251-252

<sup>306</sup> MM Syarif, M.A hal 249-250

material (*aqli hayulani*), kedua akal malaikat (*aql-i malaki*), ketiga akal aktif (*aql-i bi-fi'li*), dan keempat akal yang diperoleh (*aql mustafad*). Pada tingkatan akal yang diperoleh lah setiap bentuk konseptual yang terdapat di dalam jiwa menjadi nyata terlihat, seperti wajah seseorang yang ada di dalam kaca dapat dilihat oleh orang tersebut. Di lain pihak akal praktis berkenaan dengan tindakan-tindakan yang tidak disengaja dan disengaja.

Jiwa imajinatif berkenaan dengan persepsi-persepsi rasa di satu pihak, dan dengan abstraksi-abstraksi rasional di pihak lain, sehingga jika ia disatukan dengan jiwa hewani maka ia kan menjadi bergantung kepadanya dan hancur bersamanya. Tetapi jikalau ia dihubungkan dengan jiwa manusia, ia menjadi terlepas dari anggota-anggota tubuh dan ikut bergembira atau bersedih bersama jiwa itu dengan kekekalannya. Setelah keterpisahan jiwa dari tubuh, suatu jejak imajinasi tetap berada dalam bentuknya, dan hukuman atau penghargaan jiwa manusiawi menjadi bergantung kepada jejak ini (*hai'at*), yang dikenal atau dilakukan oleh jiwa imajinatif di dunia ini.<sup>307</sup>

### 3. Filsafat Alam

Persoalan mengenai apakah dunia itu kekal (*qadim*) atau diciptakan oleh Tuhan dari ketidakadaan (*hadis*), merupakan salah satu masalah yang paling membingungkan dalam filsafat muslim. Aristoteles mendukung pendapat bahwa dunia ini kekal, menyipatkan gerakannya pada penciptaan Tuhan, sang penggerak utama. Ibnu Miskawaih setuju dengan Aristoteles yang menganggap Tuhan sebagai penyebab adanya gerakan; tetapi tidak seperti filosof Yunani itu, dia mengemukakan bahwa dunia ini, baik dalam bentuk maupun materinya, diciptakan oleh Tuhan dari ketidak-adaan. Thusi dalam karyanya *Tashawwur* (yang ditulis pada masa pemerintahan ismailiyah) melakukan suatu upaya perujukan, secara setengah hati antara Aristoteles dan Ibnu Miskawaih. Dia memulai dengan mengecam *creatio ex nihilo*. Pandangan yang menyatakan adanya waktu ketika dunia ini belum maujud dan kemudian Tuhan menciptakannya dari ketiadaan, secara jelas mengisyaratkan bahwa Tuhan bukanlah pencipta sebelum adanya penciptaan dunia ini atau kekuatan penciptanya masih bersifat potensial yang di kemudian hari baru diwujudkan, dan ini merupakan sangkalan atas daya ciptanya yang kekal.

Oleh sebab itu, logisnya, Tuhan itu selamanya merupakan pencipta yang mengaitkan eksistensi penciptaan kepada diriNya. Dunia ini, dengan kata lain, merupakan sesuatu yang sama kekalnya dengan Tuhan. Disini Thusi menutup pembahasan ini secara tiba-tiba dengan mengemukakan bahwa dunia ini kekal karena kekuasaan Tuhan yang menyempurnakannya, meski dalam hak dan kekuatannya sendiri, ia tercipta (*muhdas*).<sup>308</sup>

<sup>307</sup> Ibid, MM Syarif, hal 250, lihat juga H.A Musofa, *Filsafat Islam* (pustaka setia, 2007) hal. 323

<sup>308</sup> Ibid, MM Syarif, MA hal. 252-253

Dalam karyanya yang belakangan yakni *Fushul*, Thusi meninggalkan sikap tersebut seraya mendukung sepenuhnya doktrin ortodoks mengenai *creatio ex nihilo*. Dengan menggolongkan zat menjadi yang pasti dan yang mungkin, dia mengemukakan bahwa eksistensi yang mungkin itu bergantung kepada yang pasti. Dan karena ia maujud akibat sesuatu yang lain dari dirinya, maka tidak dapat dikatakan bahwa ia dalam keadaan maujud, sebab penciptaan yang maujud itu mustahil. Dan karena sesuatu yang maujud itu tidak ada, maka begitu juga kemaujudan yang pasti itu menciptakan yang mustahil itu dari ketiadaan. Proses semacam itu disebut penciptaan dan hal-hal yang ada itu disebut yang tercipta (*muhdas*).<sup>309</sup>

#### 4. Filsafat Moral

Filsafat moral Thusi tercermin dalam salah satu karyanya yakni *Akhlaq-i Nashiri*. Karya ini sesungguhnya menunjukkan keaslian dari gagasan-gagasan Thusi, tentang moral (etika), karena tidak ditulis dengan gaya tiruan atau terjemahan, tetapi benar-benar merupakan suatu upaya dari pribadi Thusi<sup>310</sup>

Mengikuti pendapat Ibnu Miskawaih, Thusi menganggap bahwa kebahagiaan utama (*sa'adat alquswa*) adalah tujuan moral utama, yang ditentukan oleh tempat dan kedudukan manusia dalam evolusi kosmik dan diwujudkan lewat kesediaannya untuk berdisiplin dan patuh. Konsep kebahagiaan utama ini pada hakekatnya berbeda dengan gagasan Aristoteles mengenai kebahagiaan yang hampa akan "unsur-unsur angkasa", dan juga tidak menunjuk kepada kedudukan kosmik manusia. Kebaikan-kebaikan Plato menyangkut kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan, dan keadilan (yang berasal dari trinitas jiwa yakni akal, kemarahan, dan hasrat) dan keterbedaan mereka menjadi tujuh, sebelas, dua belas, dan sembilan belas spesies, yang diberikan oleh Ibnu Miskawaih, tampak menonjol sekali dalam etika Thusi.

Perbedaannya hanyalah bahwa dia mengurangi sembilan belas spesies menjadi dua belas spesies. Akan tetapi dengan mengikuti pembedaan yang di buat oleh Aristoteles pada jiwa akal teoritis, akal praktis, kemarahan dan hasrat, dan tidak seperti Ibnu Miskawaih, Thusi mengambil kesimpulan yang adil dari kebudayaan akal praktis, tanpa menyangkal pandangan Plato mengenai fungsi yang tepat dan selaras dari tiga kekuatan jiwa itu. Tidak seperti Aristoteles tetapi seperti Ibnu Miskawaih, dia menempatkan kebajikan (*tafadhdul*) di atas keadilan, dan cinta (*mahabbah*) sebagai sumber alam kesatuan di atas kebajikan.<sup>311</sup>

<sup>309</sup> Kegamangan pikiran Thusi juga terlihat dari karya-karyanya yang kontradiktif dalam memaparkan eksistensi Tuhan hal itu bisa dilacak dalam kitabnya *tashawurat* atau *risalah aql risalah ila wa ma'lulat* yang kontradiktif dengan *Qawaid wal aqa'id*, *Tajrid al-Aqa'id*. Namun bagaimanapun, pemikiran Thusi (yang dianggap kontradiktif) juga kedua-duanya memiliki argumentasi yang bisa dipertanggungjawabkan.

<sup>310</sup> Sebagian mengatakan bahwa Akhlaqi Nasiri itu ringkasan, bukan terjemahan atas karya Miskawaih yakni kitab al-Thaharat (Thadzib al-Akhlaq). Namun, besar kemungkinan konsep-konsep filsafat moral Thusi ini banyak diilhami oleh pemikiran Miskawaih.

<sup>311</sup> Ibid. MM Syarif, hal 240

Pemikiran al-Thusi tentang kemanusiaan sebagai jalan tengah antara tingkatan intelektual dan spiritual yang lebih tinggi dengan tingkatan lahir yang fana. Ini mirip dengan pemikiran Al Farabi, bahwa setiap orang mampu mencapai kebahagiaan abadi, tergantung pada upaya pribadinya masing-masing. Pandangan tentang kebebasan manusia ini berjalan seiring dengan pandangan keluhuran fitrah manusia. Menurutnya manusia diciptakan oleh Tuhan sebagai makhluk paling mulia, akan tetapi kesempurnaan menjadi tanggung jawab penalarannya sendiri yang merdeka.

Penyakit adalah merupakan penyimpangan jiwa dari keseimbangan, Aristoteles memandang penyimpangan ini dari segi jumlah (*kamiyat*), dan karena itu kelebihan (*ifrat*) dan kekurangan (*tafrit*) suatu keadaan yang bagi mereka hanyalah dua sebab penyakit moral. Menurut Thusi penyimpangan itu terjadi bukan hanya dari segi jumlah tapi juga dari segi mutu, dan baru ini ia menamakannya perbuatan yang tidak wajar (*radat*). Sehingga penyakit moral itu bisa disebabkan oleh salah satu dari tiga sebab: yakni (1) kelebihan, (2)kekurangan dan atau ketakwajaran akal, (3) kemarahan atau hasrat. Di sini cukup menjelaskan bahwa ketakutan membentuk ketakwajaran kemarahan, dan kesedihan membentuk ketakwajaran hasrat.

Dengan menggunakan teori tiga sebab -akibat penyakit jiwa itu, Thusi menggolongkan penyakit-penyakit akal teoritis menjadi kebingungan (*hairat*), kebodohan sederhana (*jahl-i basit*), dan kebodohan patal (*jahl-i murakkab*), yang membentuk kelebihan, kekurangan, dan ketakwajaran. Kebingungan disebabkan oleh ketidak mampuan jiwa untuk membedakan antara kebenaran dan kesalahan dikarenakan oleh adanya bukti yang saling bertentangan dan argumentasi yang kacau terhadap suatu masalah yang kontroversial. Agar kebingungan hilang Thusi menyarankan bahwa yang pertama-tama adalah didasarkan pada keterdirian dan pembagian, penegasan dan penyangkalan yaitu yang bertentangan, eksestif, tak bermaksud dalam satu benda pada waktu yang sama. Sehingga dia mungkin bisa teryakinkan bahwa bila suatu hal benar, ia tidak mungkin salah. Dan bila ia salah, maka ia tidak mungkin benar. Apabila telah memahami prinsip bukti diri ini dia bisa diberi pelajaran mengenai aturan-aturan silogisme untuk memudahkan penemuan kekeliruan argumetasi.

Kebodohan sederhana terdapat pada Kekurang-tahuan seseorang akan hal tanpa mengira bahwa ia mengetahuinya. Kebodohan semacam ini sebagai keadaan yang bisa dijadikan titik tolak untuk mencari pengetahuan, tetapi sangatlah patal jika merasa puas dengan keadaan begitu. Penyakit ini bisa disembuhkan dengan membuktikan fakta, bahwa pengakalanlah dan bukan penampilan lahiriah, yang membuat manusia berhak disebut sebagai manusia, dan bahwa manusia yang bodoh itu tidak lebih baik dari binatang, bahkan lebih buruk dari itu. Sebab binatang dapat dimaklumi bahwa ia tidak punya akal.



Adapun kebodohan fatal adalah kekurangtahuan manusia akan suatu hal. Dia bodoh tapi tidak mengetahui bahwa dia memang bodoh. Penyakit ini paling sulit disembuhkan sehingga hampir tak dapat disembuhkan. Penaggulangannya harus dengan upaya keras, sehingga bisa dikatakan kefatalannya menjadi kebodohan sederhana.

Dalam pandangan mahluk sosial, Thusi mengikuti Aristoteles yang menyatakan bahwa manusia adalah *zoon politikon* yaitu sebagai *man is social and political being*.<sup>312</sup> Dengan demikian, teori moral Thusi didasarkan pada masyarakat sebagai latar belakang normal dari kehidupan moral, sebab pada dasarnya manusia merupakan makhluk sosial, dan kesempurnaannya terletak pada tindak tanduknya yang menunjukkan sifat sosial kepada sesamanya.<sup>313</sup>

Mengenai kecenderungan moral manusia, al Thusi menyatakan bahwa sebagian manusia menurut fitrahnya baik, sedangkan yang lain baik menurut hukum agama". Dia menyimpulkan bahwa kesejahteraan manusia membutuhkan; *pertama*, pengaturan dunia materi oleh akal, melalui seni dan ketrampilan. *Kedua*, ia membutuhkan pendidikan, disiplin dan kepemimpinan. Menurutnya manusia pada awal penciptaanya diadaptasikan dengan dua keadaan ini, yaitu fisik dan intelektual, sehingga diperlukan para nabi dan filosof, imam, pembimbing, tutor dan instruktur.

Bahasan paling unik yang disuguhkan Thusi ihwal manusia adalah penjelasannya tentang asosiasi manusia dengan "cinta". Menurut Thusi cinta yang tertanam dalam setiap diri manusia mampu memainkan perannya lebih sentral dari pada teori sosial Islam yang lainnya. "Cinta" melahirkan kehidupan manusia yang beradab (*tamadun*) dan mampu menjalin persatuan sosial. Bagi Thusi cinta merupakan "penghubung semua masyarakat" karena cinta mengalir dari fitrah manusia itu sendiri.<sup>314</sup> Menurutnya semakin kita tersucikan, semakin kita menjadi substansi-substansi sederhana yang mengetahui bahwa "tidak ada perbedaan dalam memaknai sifat fisik" dan bahkan mencapai "kesatuan batin" melalui cinta antara satu individu dengan individu lainnya.

##### 5. Filsafat Rumah Tangga

Thusi mendefinisikan rumah (*manzil*) sebagai hubungan istimewa antara suami istri, orang tua dan anak, tuan dan hamba, serta kekayaan dan pemiliknya. Tujuan ilmu rumah tangga (*tadbir-i manzil*) adalah mengembangkan sistem disiplin yang mendorong terciptanya kesejahteraan fisik, sosial, dan mental kelompok utama ini, dengan ayah sebagai pemegang kendalinya. Fungsi ayah adalah menjaga dan memperbaiki keseimbangan keluarga.<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> H.A Mustofa, *Filsafat Islam* (Bandung, Pustaka Setia, 2007) hal. 315-316

<sup>313</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, 2009, hal 253-254

<sup>314</sup> Gagasan Thusi tentang cinta yang menjadi isu central dalam membangun interkasi sosial ini mirip dengan gagasan neo Platonis. Bahkan, penulis menduga bahwa Thusi mengadopsi gagasannya tersebut dari neo Plotinus.

<sup>315</sup> MM Syarif, hal 244

Dalam membangun rumah tangga, bahwa perkawinan bukan bertujuan untuk memenuhi syahwat, tetapi bertujuan untuk menjaga kepemilikan, memelihara kehormatan serta keturunan, sebagai karunia Allah yang patut disyukuri. Intelegensi, integritas, kemurnian, kesederhanaan, kecerdasan, dan kelembutan hati, dan terlebih kepatuhan terhadap suami merupakan sifat-sifat yang harus ada pada seorang istri. Memang baik seorang istri jika memiliki kehormatan, kekayaan serta kecantikan, tapi semua itu jadi tidak berarti kalau tidak dibarengi dengan intelegensi, kesederhanaan dan kemurnian. Kesejahteraan mengharuskan suami memiliki banyak gagasan. Suami boleh saja bermurah hati kepada istri, tetapi jika menyangkut masalah-masalah yang lebih luas dari urusan rumah tangganya ia harus menghindarinya dari kecintaan yang berlebihan. Suami tidak boleh membuka rahasia serta membicarakan masalah-masalah penting dengannya. Poligami tidak dikehendaki sebab hal itu bisa mendatangkan kekacauan dalam rumah tangga. Karena wanita pada dasarnya lemah pikirannya dan secara psikologis cemburu terhadap pasangan lain suaminya dalam merebut cinta dan kekayaannya.

Mengenai disiplin anak-anak, Thusi yang mengikuti pendapat Ibnu Miskawaih, memulai dengan penanaman moral yang baik lewat pujian, hadiah, dan celaan yang halus. Dia tidak menyukai celaan yang sering diucapkan serta teguran terbuka, celaan yang sering diucapkan akan meningkatkan godaan, sedang teguran terbuka akan mengundang keberanian. Setelah memberi mereka aturan-aturan makan, berpakaian, bercakap-cakap, bersikap dan tata cara bergaul dalam masyarakat, anak-anak harus dilatih untuk memilih pekerjaan yang sesuai dengan mereka. Anak perempuan harus dilatih untuk menjadi istri serta ibu yang baik dalam rumah tangganya nanti.

#### 6. Filsafat Politik

Dalam pemikiran politik, al-Thusi cenderung mensintesiskan pemikiran Aristoteles dengan tradisi Iran. Ia menggabungkan filsafat dengan genre nasihat kepada Raja, sehingga ia tetap memelihara hubungan antara Syiah dan filsafat. Thusi melalui buku etika-nya menjelaskan tentang filsafat praktis. Karya ini membahas persoalan individu, keluarga, dan komunitas kota, propinsi, desa atau kerajaan. Pembahasan bagian I menggunakan etika Miskawaih, bagian II menggunakan ide Bryson dan Ibn Sina, dan bagian III menggunakan pemikiran Al Farabi.

Al-Thusi, pertama-tama mengkaji tentang kemanusiaan sebagai tahap awal munculnya politik dalam diri manusia, kemudian ia juga membahas bagaimana fitrah manusia sebenarnya, dsb. Dan yang kedua adalah tentang masyarakat politik, dia akan menjelaskan elemen-elemen masyarakat politik seperti adanya kerja sama dalam bidang ekonomi, elemen keadilan, dan bahkan elemen cinta. Untuk itulah disini akan kita lihat pemikiran sosio-politik yang khas. Kemudian setelah terbentuk masyarakat politik, Thusi juga menjelaskan adanya kelompok masyarakat

dengan status yang berbeda berdasarkan kemampuan dan usaha mereka masing-masing. Hal ini sangat dipengaruhi oleh pandangan Aristoteles. Dan kesemuanya itu akan sangat jelas dan khas dalam pandangannya tentang Negara aktual yang bercorak nasihat kepada Raja atau pemimpin, yang mengisyaratkan adanya sebuah "persatuan spiritual" dalam mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan.

#### **D. Pengaruh Filsafat Nasiruddin Thusi**

Al-Thusi memandang umat Islam terdiri atas asosiasi tunggal, sebagaimana pengertian Aristoteles. Sikap saling membantu dan mencintai serta kerja sama membimbing manusia untuk mencapai kesempurnaan. Hal ini secara tidak langsung melahirkan kemanuggalan semua orang pada Manusia Sempurna, sebagaimana diajarkan dalam doktrin Syiah Ismailiyah. Disini dapat kita lihat sepertinya Al Thusi telah berhasil dalam mengintegrasikan pemikiran Aristoteles dan Syiah secara lebih mendalam.

Beberapa kontribusinya adalah :

1. Fisika dan Kimia: Berkaitan dengan kekekalan materi. Beliau berpendapat bahwasanya materi tidak dapat dihilangkan, tetapi dapat berubah bentuk, kondisi, komposisi, warna, atau sifat lainnya. Perubahan ini bisa saja menjadi bentuk yang lebih kompleks bahkan bisa ke lebih sederhana.
2. Matematika : Hukum sinus pada segitiga datar (plane triangles) adalah salah satu buah pikir beliau, yaitu rumus  $(a/\sin A) = (b/\sin B) = (c/\sin C)$ . Beliau juga menemukan dan membuktikan hukum tangen pada spherical triangle. Dan pada tahun 1265 Nasir al-Din menulis manuskrip tentang penghitungan akar ke-n sebuah bilangan bulat.
3. Biologi : Nasir al-Din dipercaya sebagai Darwin-nya abad ke-13. Teori evolusinya diawali dengan alam semesta yang mengandung unsur-unsur yang hampir mirip dan seimbang jumlahnya. Kemudian terjadilah kontradiksi internal, dan beberapa senyawa berkembang lebih cepat daripada senyawa lainnya. Nasir al-Din juga menjelaskan evolusi dari elemen-elemen dasar tadi menjadi bentuk mineral, tumbuhan, hewan, kemudian manusia.
4. Astronomi : Nasir al-Din pernah meyakinkan Hulagu Khan, penguasa dari Mongol, untuk membangun observatorium untuk membuat tabel astronomi yang lebih akurat yang digunakan untuk prediksi astrologi. Pada tahun 1259, dibangunlah Observatorium Maragheh (Rasad Khaneh) di Maraghen, propinsi Azerbaizan Timur, Dalam buku *Zij-i ilKhani* terdapat tabel yang akurat tentang pergerakan planet dan juga nama-nama bintang.



## MUHAMMAD IQBAL

### A. Biografi

Muhammad Iqbal lahir pada tanggal 22 Februari 1873 di Sialkot-Punjab,<sup>316</sup> dari keluarga yang nenek moyangnya berasal dari lembah Kashmir.<sup>317</sup> Ia adalah seorang penyair, filosof, dan politisi yang menguasai Bahasa Urdu, Arab dan Persia. Dia adalah inspirator kemerdekaan bangsa India menjadi Pakistan<sup>318</sup>. Ayahnya Syaikh Nur Muhammad memiliki kedekatan dengan kalangan sufi. Karena kesalehan dan kecerdasannya, penjahit yang cukup berhasil ini dikenal memiliki perasaan mistis yang dalam serta rasa keingintahuan ilmiah yang tinggi. Tak heran, jika Nur Muhammad dijuluki kawan-kawannya dengan sebutan "sang filosof tanpa guru" (*un parh falsafi*).<sup>319</sup>

Ibunda Iqbal, Imam Bibi, juga dikenal sangat religius. Ia membekali kelima anaknya, tiga putri dan dua putra, dengan pendidikan dasar dan disiplin keislaman yang kuat. Di bawah bimbingan kedua orangtuanya yang taat inilah Iqbal tumbuh dan dibesarkan. Kelak di kemudian hari, Iqbal sering berkata bahwa pandangan dunianya tidaklah dibangun melalui spekulasi filosofis, tetapi diwarisi dari kedua orangtuanya tersebut.

Pada tahun 1895 ia pergi ke Lahore, salah satu kota di India yang menjadi pusat kebudayaan, pengetahuan dan seni. Di kota ini ia bergabung dengan perhimpunan sastrawan yang sering diundang *musyara'ah*, yakni pertemuan-pertemuan di mana para penyair membacakan sajak-sajaknya. Ini merupakan tradisi yang masih berkembang di Pakistan dan India hingga kini. Di kota Lahore ini, sambil melanjutkan pendidikan sarjananya ia mengajar filsafat di Government College. Pada tahun 1897 Iqbal memperoleh gelar B.A., kemudian ia mengambil program M.A. dalam bidang filsafat. Pada saat itulah ia bertemu dengan Sir Thomas Arnold orientalis Inggris yang terkenal yang mengajarkan filsafat Islam di College tersebut. Antara keduanya terjalin kedekatan melebihi hubungan guru dan murid, sebagaimana tertuang dalam sajaknya *Bang-I Dara*.<sup>320</sup>

Dengan dorongan dan dukungan dari Arnold, Iqbal menjadi terkenal sebagai salah satu pengajar yang berbakat dan penyair di Lahore. Sajak-sajaknya banyak diminati orang. Pada tahun 1905, ia belajar di Cambridge pada R.A. Nicholson, seorang spesialis dalam sufisme, dan seorang Neo-Hegelian, yaitu Jhon M.E. McTaggart. Iqbal kemudian belajar di Heidelberg dan Munich. Di Munich ia menyelesaikan doktornya pada tahun 1908 dengan

---

<sup>316</sup> Sebagian cendekiawan mengatakan bahwa Muhammad Iqbal lahir pada tanggal 9 November 1877 di Sialkot (India Inggris), sekarang Pakistan. Beliau meninggal pada tanggal 21 April 1938 di Lahore pada usia 60 tahun.

<sup>317</sup> H.A. Mustofa, *Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2007). Hal. 330

<sup>318</sup> Bhatti, Anil, "Iqbal and Goethe" (PDF), *Yearbook of the Goethe Society of India*, 2006.

<sup>319</sup> Donny Gahral Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju) hal. 24

<sup>320</sup> Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama), 182

disertasi, *The Development of Metaphysics in Persia*. (disertasi ini kemudian diterbitkan di London dalam bentuk buku, dan dihadiahkan Iqbal kepada gurunya, Sir Thomas Arnold). Setelah mendapatkan gelar doktor, ia kembali ke London untuk belajar di bidang keadvokatan sambil mengajar bahasa dan kesusasteraan Arab di Universitas London.

Pada 1930, Iqbal terpilih menjadi ketua Liga Muslim. Pada 1933, ia diundang ke Afghanistan untuk membicarakan berdirinya Universitas Kabul. Sosoknya memang fenomenal. Lebih dari siapa pun, Iqbal telah merekonstruksi sebuah bangunan filsafat Islam yang dapat menjadi bekal individu-individu Muslim dalam mengantisipasi peradaban Barat yang materialistik ataupun tradisi Timur yang fatalistik. Jika diterapkan maka konsep-konsep filosofis Iqbal akan memiliki implikasi-implikasi kemanusiaan dan sosial yang luas.<sup>321</sup>

Kemudian pada tahun 1938 tepatnya pada waktu pajar tanggal 21 April menjelang terbit menyinari Lahore, Iqbal menghembuskan nafas terakhirnya. Setengah jam sebelum menghembuskan nafas terakhir, ia masih sempat membisikan sajaknya yang terkenal:

*Melodi perpisahan boleh menggema atau tidak*

*Bunyi nafiri boleh bertiup lagi dari Hijaz atau tidak.*

*Saat si fakir telah sampai pada batas terakhir*

*Pujangga lain boleh datang atau tidak*

Jenazah Iqbal dimakamkan dekat pintu gerbang Masjid Shahi, di Lahore Pakistan, dengan upacara yang begitu besarnya ditengah-tengah ribuan para pengantar.<sup>322</sup>

## **B. Karya Muhammad Iqbal**

Agak sulit memetakan Iqbal sebagai seorang filosof murni di banding dengan filosof lainnya. Hal ini di sebabkan ia lebih fokus pada sastra dan politik dibanding kajian filsafat. Tak heran, kalau Iqbal dikenal sebagai penyair politisi dalam kasus kemerdekaan bangsa India dari Inggris. Selama di Eropa Iqbal tidak pernah bosan menemui para ilmuwan untuk mengadakan berbagai perbincangan tentang persoalan-persoalan keilmuan dan kefilosafatan. Ia juga memperbincangkan Islam dan peradabannya. Di samping itu Iqbal memberikan ceramah dan berbagai kesempatan tentang Islam. Isi ceramahnya tersebut dipublikasikan dalam berbagai penerbitan surat kabar. Ternyata setelah menyaksikan langsung dan mengkaji kebudayaan Barat, ia tidak terpesona oleh gemerlapan dan daya pikat kebudayaan tersebut. Iqbal tetap concern pada budaya dan kepercayaannya. Di antara karya-karya Muhammad Iqbal adalah sebagai berikut:

1. *Asrar-i Khudi* (Rahasia Pribadi), (1915)
2. *Bang-i Dara* (Seruan dari Perjalanan), (1924)

---

<sup>321</sup>Donny Gahril Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju), 23

<sup>322</sup> H.A Mustofa, *Filsafat...* hal. 335

3. *The Recunstruction of Relegious Thought in Islam*, (1930)

4. *Payam-i Masyriq* (Pesan dari Timur), (1923)

### C. **Filosof yang mempengaruhi Filsafat Muhammad Iqbal**

Iqbal adalah filosof Muslim yang banyak dipengaruhi oleh banyak filosof Barat seperti Thomas Aquinas, Bergson, Nietzsche, Hegel dan masih banyak lagi yang lainnya.<sup>323</sup> Di antara sekian banyak filosof, menurut Donny Gahral, Nietzsche dan Bergson-lah yang paling banyak mempengaruhi Iqbal, oleh karena itu pemikiran kedua filosof ini akan dipaparkan secara singkat, sebagai berikut:

#### 1. **Friedrich Nietzsche**

Filsafat Nietzsche (1844-1900) adalah filsafat kehendak untuk penguasaan. Konsep Nietzsche tentang kehendak untuk penguasaan berkaitan erat dengan konsep *lebenphi-losophie* tentang hidup. Tradisi *lebenphi-losophie* memandang hidup bukan sebagai proses biologis, melainkan sebagai sesuatu yang mengalir, meretas, dan tidak tunduk pada apa pun yang mematikan gerak hidup. Nietzsche memandang hidup sebagai insting atas pertumbuhan, kekekalan dan penambahan kuasa. Pendeknya, hidup menurut Nietzsche adalah kehendak untuk penguasaan.

Berdasarkan konsep hidup sebagai kehendak untuk penguasaan, Nietzsche secara revolusioner mendekonstruksi tiga warisan klasik yang menjadi pondasi dasar peradaban Barat: filsafat, moralitas, dan agama (Yudeo-Kristiani) yang dinilainya tidak mewartakan kehendak untuk penguasaan. Tiga serangkai yang membawa peradaban Barat menuju pada kehancuran bukan kemajuan. Ketiga warisan klasik peradaban Barat itu menurut Nietzsche berlawanan dengan konsepnya tentang hidup.

Dengan nada ironis Iqbal pernah melukiskan Nietzsche sebagai jenius yang kesepian dan tersesat. Bahkan nyaris putus asa. Ia merindukan seseorang yang bisa ia patuhi untuk membimbing kekuatan-kekuatan batin dalam kehidupan ruhaninya. Nietzsche sesungguhnya sadar akan kebutuhan ruhaninya, tetapi ia telah gagal menumbuhkan sifat-sifat ketuhanan yang tak terbatas dalam dirinya. Kekuatan-kekuatan batinnya malah menjadi tidak produktif karena Nietzsche menciptakan solusi di luar kehidupan ruhaninya melalui gagasan-gagasan semacam radikalisme aristokrasi.

Iqbal memang terinspirasi Nietzsche, terutama dalam semangatnya. Hal ini tampak dari puisi lainnya tentang Nietzsche bahwa kita dapat meraih semangat yang positif dan harapan dari ketulushatiannya:

*Jika kau nada lembut, jangan datang padanya*

*Gemuruh topannya adalah musik yang ditiup seruling penanya*

*Ia celupkan pisau bedah ke lubuk hati Barat*

---

<sup>323</sup> Donny Gahral Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju), 34

*Tangannya berlumuran darah setelah membersihkan darah salib  
Kristus*

*Pada pembangunan Ka'bah, ia mendirikan rumah berhala sendiri  
Hatinya adalah seorang mukmin, namun otaknya kafir  
Pergilah dan bakar dirimu di api unggun raja Namrudz ini  
Agar taman bunga Ibrahim berbunga dari api azar*

## **2. Henry Bergson**

Henry Bergson (1859-1941) merupakan tokoh yang bisa dibilang paling berpengaruh terhadap pemikiran Iqbal, khususnya tentang intuisi dan élan vital. Bergson mengemukakan adanya dua cara pengenalan yaitu analisis dan intuisi. Analisis adalah aktivitas intelektual yang mengenali objek dengan observasi bergerak mengitari objek atau dengan memisahkan bagian-bagian konstituen objek kajiannya. Analisis bekerja dengan simbol-simbol tersebut selalu berupa generalisasi abstrak yang melenyapkan keunikan individu

Intuisi, di lain pihak, menurut Bergson merupakan semacam rasio simpati yang mana subjek peneliti menempatkan dirinya dalam objeknya untuk menemukan apa yang unik dalamnya dan oleh karenanya tidak dapat diekspresikan. Berpikir secara intuitif adalah berpikir dalam durasi. Durasi sendiri dipahami sebagai waktu dalam bergerak berkelanjutan (*continuous flow*) dan bukan waktu yang terspesialisasi oleh rasio menjadi momen-momen atau titik-titik dalam garis. Rasio hanya mampu memahami bagian-bagian statis dan tidak mampu menangkap pergerakan terus-menerus (durasi).

Élan Vital merupakan suatu kesadaran dari mana tumbuh kehidupan dan semua kemungkinan kreatifnya. Evolusi bersifat kreatif dan tidak deterministik seperti dikemukakan Darwin dan Marx karena masa depan bersifat terbuka. Bergson menolak, berdasarkan argumen élan vitalnya, adanya tujuan final yang ditetapkan di depan.

Dengan demikian, Nietzsche dan Bergson sangat mempengaruhi Iqbal khususnya konsepnya tentang hidup sebagai kehendak kreatif yang terus bergerak menuju realisasi. Manusia sebagai kehendak kreatif tidak bisa dibelenggu oleh hukum mekanis maupun takdir sebagai rencana Tuhan terhadap manusia yang ditetapkan sebelum penciptaan. Namun semangat religius Iqbal menyelamatkannya dari sikap atheisme yang dianut Nietzsche sebagai konsekuensi kebebasan kreatif manusia. Iqbal masih mempertahankan Tuhan dan mengemukakan argumentasi yang bisa mendamaikan kemahakuasaan Tuhan dengan kebebasan manusia.

Iqbal juga menolak konsep Nietzsche maupun Bergson tentang kehendak sebagai sesuatu yang buta, khaotis, tanpa tujuan. Iqbal mengatakan bagaimanapun orang sadar bahwa dalam kehendaknya ia memiliki tujuan karena kalau tidak, buat apa ia berkehendak? Namun, Iqbal



menolak tujuan sebagai tujuan yang bukan ditetapkan oleh manusia sendiri melainkan oleh takdir atau hukum evolusionistik.

#### **D. Filsafat Muhammad Iqbal**

Berbeda dengan pemikir pembaruan yang lain, Iqbal adalah penyair dan filosof. Pemikirannya mengenai kemunduran umat Islam berpengaruh pada gerakan pembaruan dalam Islam. Menurut pendapatnya kemunduran umat Islam selama 500 tahun terakhir ialah karena kebekuan dalam pemikiran. Hukum Islam sudah dikatakannya statis. Menurut Iqbal, hukum Islam tidak bersifat statis, melainkan dapat berubah sesuai perkembangan zaman. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa pintu ijtihad tidak tertutup. Tokoh pertama yang menyuarakan ini adalah Ibnu Taimiyah.

Sebab lain kemunduran umat Islam menurut Iqbal ialah ajaran zuhud (*Zuhd*) yang terdapat dalam taswuf. Sikap zuhud dalam tasawuf mengajarkan bahwa perhatian kita harus dipusatkan kepada Tuhan dan apa-apa yang berada dibalik alam materi. Ajaran itu akhirnya menyebabkan umat Islam kurang mementingkan soal-soal kemasyarakatan. Penyebab lainnya juga adalah runtuhnya Baghdad sebagai pusat kemajuan pemikiran umat Islam pada pertengahan abad ke-13. Untuk mengelakan perpecahan yang lebih parah, kaum konservatif merasa perlu mempertahankan keseragaman hidup sosial umat Islam. oleh karena itu, mereka menolak pembaruan dalam bidang syariat dan menganjurkan untuk berpegang teguh pada hukum-hukum yang telah ditentukan ulama terdahulu. Dengan kata lain, mereka menganggap pintu ijtihad telah tertutup.

Menurut pendapat Iqbal, Islam pada hakekatnya, mengajarkan dinamisme. Hal itu karena adanya keyakinan dan sistem sosial dipusatkan pada Al-Qur'an. Al-Qur'an senantiasa menganjurkan pemakaian akal dalam memahami ayat atau tanda yang terdapat dalam alam, seperti matahari, bulan, bintang, malam dan siang. Orang yang tidak memerhatikan tanda-tanda itu akan buta terhadap masa yang akan datang. Selanjutnya, Iqbal mengatakan bahwa konsep Islam mengenai alam adalah dinamis dan senantiasa berkembang.<sup>324</sup>

Menurut Al-Qur'an, tiap bangsa mempunyai masa tertentu. Kemajuan serta kemunduran dibuat Tuhan silih berganti antara bangsa-bangsa yang mendiami bumi, ini mengandung arti dinamisme. Lebih jauh lagi, Iqbal menjelaskan bahwa alam semesta tidak dijadikan secara sekaligus, melainkan secara berangsur-angsur menuju kesempurnaan. Di situ, terdapat makna gerak dan perubahan.

Ketika Iqbal berada di Barat, dia memanfaatkannya untuk menyelami watak-watak dan sikap bangsa Barat. Ia berkesimpulan bahwa timbulnya kesulitan, perebutan, dan keributan dan pertentangan di dunia ini lantaran sifat-sifat individualisme dan egoisme yang bersemayam pada diri mereka

---

<sup>324</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung, Pustaka Setia, 2009) hal 261-262

serta paham nasionalisme yang sempit. Ia telah menyaksikan bahwa dalam kebudayaan Barat, citra susila telah digantikan dengan paham serba guna (*utilitarisme*) dalam bentuk kasar, sehingga menjelma menjadi komersialisme dengan segala akibat-akibatnya.<sup>325</sup> Namun, Iqbal juga mengagumi sikap dinamik bangsa Barat yang tidak kenal malas, putus asa atau tidur pulas manakala usahanya telah tercapai,<sup>326</sup> yang sesungguhnya itu adalah nilai spirit Islam yang anti akan kemapanan.

Islam menolak konsep lama yang mengatakan bahwa alam ini statis. Islam mempertahankan konsep dinamisme dan mengakui adanya gerak dan perubahan dalam hidup masyarakat manusia. Konsep yang dipakai gerak dan perubahan itu ialah *ijtihad*. Oleh karena itu, *ijtihad* mempunyai kedudukan penting bagi pembaruan dalam Islam. paham dinamisme yang ditonjolkan inilah yang membuat Iqbal memiliki peran penting dalam pembaruan pemikiran di India.

Dalam pemikiran pembaruannya, Iqbal tidak menjadikan Barat sebagai model. Iqbal menolak kapitalisme dan imperialisme Barat, tetapi menerima sosialisme. Ia melihat adanya persamaan antara Islam dan sosialisme. Namun, Barat menurut pendapatnya banyak dipengaruhi oleh materialisme dan mulai meninggalkan agama. Yang harus diambil umat Islam dari Barat ialah pengaruhnya.

Sebelum pergi ke Barat, Iqbal adalah seorang nasionalis India. Dalam syair-syairnya, ia mendukung nasionalisme India dan menganjurkan persatuan umat Islam dan Hindu di tanah air India. Akan tetapi, kemudian ia mengubah pandangannya itu. Nasionalisme India yang mencakup kaum Muslim dan Hindu adalah ide yang bagus, katanya, tetapi sulit untuk diwujudkan. Ia curiga dibelakang nasionalisme India terletak konsep Hinduisme dalam bentuk baru.

Di India terdapat dua umat besar, menurut Iqbal, dan dalam pelaksanaan demokrasi Barat di India, kenyataan ini harus diperhatikan. Ia mengatakan bahwa tuntutan umat Islam untuk memperoleh pemerintahan sendiri merupakan tuntutan yang wajar. Umat Islam harus menuju pembentukan negara tersendiri, terpisah dari negara Hindu India. Tujuan pembentukan negara tersendiri itu ia tegaskan dalam rapat tahunan Liga Muslimin India pada 1930. Oleh karena itu, tidaklah salah bila Iqbal disebut sebagai Bapak Pakistan.

Ide pembentukan negara tersendiri bagi umat Islam di India (kelak menjadi Pakistan), tidaklah bertentangan dengan pendirian Iqbal tentang persaudaraan dan persatuan umat Islam. ia bukan seorang nasionalis dalam arti sepi. Ia sebenarnya adalah seorang pan-Islamis, Islam, menurutnya, bukanlah nasionalisme dan bukan pula imperialisme, melainkan Liga

---

<sup>325</sup> Iqbal memandang bahwasanya salah satu penyebab kemunduran umat Islam adalah kecenderungan yang membabibuta terhadap kebudayaan Barat yang telah membunuh karakter mereka dengan terus mengadopsi budaya-budaya Barat tanpa proses filterisasi

<sup>326</sup> H.A Mustofa Filsafat....hal 331

Bangsa. Pengaruh pemikiran Iqbal terhadap pembaruan di India adalah munculnya paham dinamisme di kalangan umat Islam. Iqbal menunjukkan jalan yang harus ditempuh umat Islam agar sebagai kelompok minoritas di anak benua itu, mereka dapat hidup bebas dari tekanan dari luar.

Selain itu, pemikiran filsafat Iqbal dalam karya monumental Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, banyak dipengaruhi oleh guru-gurunya, misalnya Iqbal kerap mengutip pendapat gurunya. Orisinalitas pemikiran Iqbal tampaknya masih bercampur-baur dengan pandangan para pemikir Barat lainnya, seperti professor Whitehead, Bergson, Bertrand Russel dalam menjelaskan alam dan logika dalam kajian filsafat.

Meskipun demikian, secara khusus, Iqbal menulis kajian filsafat dalam bukunya dengan tema *The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience*. Dalam topik ini, tampak teori Iqbal tentang filsafat dalam bentuk teori dinamika.

### 1. Teori Dinamika

Pemikiran Iqbal ini didasari dari berbagai teori ilmu alam yang telah disampaikan oleh para tokoh dunia sebelumnya, seperti Einstein, Newton, dan sebagainya sehingga Iqbal berkesimpulan bahwa dunia [pemikiran] ini adalah dinamis.

Lebih lanjut, Iqbal menjelaskan pentingnya arti dinamika dalam hidup. Tujuan akhir setiap manusia ialah hidup, keagungan, kekuatan, dan kegairahan. Semua kemampuan manusia harus berada dibawah tujuan ini, dan nilai segalanya harus ditentukan sesuai dengan kecakapan hidup yang dihasilkannya. Mutu seni yang tinggi ialah yang dapat menggunakan kemajuan yang sedang tidur mendorong kita menghadapi cobaan-cobaan manusiawi. Segala yang membawa pengaruh hidup, kelesuan yang membuat kita menutup mata terhadap kenyataan di sekeliling kita, yang karena itu saja hidup bergantung, adalah suatu ajakan yang akan menjerumuskan orang kedalam kehancuran dan maut.

Teori dinamika Iqbal diawali dengan kesadaran sendiri bahwa kita ini harus bangkit dari keterpurukan. Konsep sendiri inilah yang menjadi dasar teori dinamika Iqbal. Dalam hal ini, penulis kutip apa yang ditawarkan Iqbal dengan konsep *Khudy*, sebagai berikut:

*Iqbal introduces his notion of Khudy, or self. Arising from a desire to awaken the Muslim Ummah and drawing upon inspiration from western existentialists like Nietzsche, and Muslim spiritual teachers he empowers role as a motivator for Muslims Khudy embodies a deep philosophical concept prevalent throughout his philosophical writings*<sup>327</sup>.

"Iqbal itu memperkenalkan konsep *Khudy*, atau sendiri. Yang timbul dari keinginan untuk membangkitkan umat Islam dan berpikir di atas inspirasi dari eksistensialis Barat seperti Nietzsche dan para guru

---

<sup>327</sup> [www.wikipedia](http://www.wikipedia), free encyclopedia

spiritual muslim yang memberi kekuatan pada individu seseorang muslim. Suatu peran yang penting sebagai motivator muslim, Khudī diorientasikan untuk mewujudkan konsep filosof yang mendalam melalui tulisan yang filosofis pula.”

Oleh karena itu, dalam pandangan Iqbal, Islam sangat menentang keras sikap lamban (statis), lemah dan beku yang dipandanginya sebagai penghambat kemajuan dan kelajuan. Bahkan, Islam menolak hubungan darah sebagai dasar kesatuan manusia. Islam, menurutnya, mengantarkan manusia sampai pada puncak dinamis. Ia sangat menentang pengertian takdir yang telah menjadi salah kaprah, seakan-akan sebagai bahan yang sudah terjadi. Untuk menjadi maju, manusia harus berjuang dengan gigih, berikhtiar memerangi alam sekitar serta keadaan.<sup>328</sup>

Apa yang disebut dinamis (*movement*) oleh Iqbal, tak lain adalah ijtihad. Kata inilah sebagai kunci dasar, meskipun kata ini selanjutnya menjadi khas terminologi hukum Islam. bahkan, Iqbal berkata, “saya percaya bahwa kata ini orsinal dan dikenal dalam Al-Qur’an ”<sup>329</sup>. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa dasar berpikir filsafat Iqbal pada teori gerak benda. Hal ini jadi pengaruh dari teori-teori alam yang telah dicetuskan oleh para pendahulunya.

Sebagai contoh, penulis mengutip teori alam yang dikutip Iqbal dari Profesor Whitehead, sebagai berikut:

Alam itu bukan fakta yang statis di dunia yang dinamis, tetapi struktur kejadian yang memiliki karakter terus menerus dimana pemikiran mampu memecahkan ketidakmungkinan dalam suatu hubungan yang memunculkan konsep ruang dan waktu.<sup>330</sup>

Berdasarkan teori tersebut, Iqbal memandang bahwa hidup ini tidak statis, tetapi memiliki struktur peristiwa yang terus-menerus yang sampai pada hubungan yang saling menguntungkan yang timbul dari konsep ruang dan waktu. Atas keyakinan ini, Iqbal berpendapat bawa pengetahuan tidak diragukan lagi memiliki sifat kemajuan yang cepat.<sup>331</sup>

Teori dinamis Iqbal didasari pula dengan teori benda yang memiliki sifat rasa, hubungannya dengan persepsi jiwa dan penyebabnya. Substansi teori ini memiliki kualitas yang bisa ditangkap sebagai akibat benda tersebut. Secara lengkap, substansi teori ini, penulis kutiplengkap, sebagai berikut:

Substansi teori ini sebagai berikut: rasa objek seperti warna, suara dan sebagainya adalah bentuk-bentuk persepsi pikiran dan dan sesuatu yang eksklusif dari alamiyahnya adalah sesuatu yang objektif. Untuk alasan ini, mereka tidak bisa berada rasa yang tepat dari kualitas fisik benda. Ketika benda berkata, “Langit itu biru, itu hanya dapat dimengerti bahwa langit menghasilkan sensasi dalam pikiran saya dan

---

<sup>328</sup> Iqbal, *Reconstruction*, Ibid., hlm. 148

<sup>329</sup> Iqbal, Ibid., hlm. 148

<sup>330</sup> Iqbal, Ibid., hal. 32

<sup>331</sup> Iqbal, Ibid., hal. 32.

bukan warna biru yang ditemukan di langit tersebut. Sebagai bentuk mentalitas bahwa mereka adalah kesan, dapat dikatakan mereka adalah efek hasil dalam pikiran kita. Penyebab efek ini adalah benda atau benda material yang bereaksi melalui rasa, saraf dan otak dalam pikiran kita. Sebab fisikal itu bereaksi lewat hubungan atau akibat semenjak benda itu harus memiliki kualitas bentuk, ukuran, soliditi, dan resistensi.<sup>332</sup>

Teori dinamis Iqbal dapat ditangkap dari teori benda bahwa warna biru bukan kualitas yang ada di langit. Bentuk kejiwaan dari benda tersebut adalah pernyataan-pernyataan sebagai akibat benda tersebut. penyebab akibat-akibat itu adalah benda itu sendiri atau benda yang bergerak melalui rasa, tubuh, saraf, dan otak kita. Sebab psikis yang timbul adalah dengan cara melihat benda tersebut atau akibat benda tersebut, dan sejak itu memiliki kualitas bentuk ukuran dan soliditas dan resistensi. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat dinamisasi dari benda tersebut yang bisa diambil dalam kehidupan manusia.

Dengan demikian, wajar kalau Iqbal menekankan teori dinamis dalam pemikiran filsafatnya. Ia menekankan bahwa dunia ini adalah benda yang bergerak cepat tanpa henti. Ini artinya, manusia dituntut untuk senantiasa bergerak dan bergerak sampai menuju kehidupan spiritual yang abadi, agar tidak terjadi kesalahpahaman, diperlukan pemahaman yang komperehensif tentang struktur materi tersebut."

## 2. Filsafat Ketuhanan

Iqbal sepakat dengan Kant bahwa rasio manusia memiliki keterbatasan dalam mengetahui hakikat Tuhan. Namun keterbatasan rasio tidak menjadikan Iqbal seorang skeptis seperti Kant, ia tetap meyakini bahwa manusia mampu memperoleh pengetahuan tentang Tuhan secara langsung melalui proses intuisi dalam pengalaman relegius. Dalam hal ini konsep intuisi Iqbal berbeda dengan konsep intuisi kaum mistikus. Apabila kaum mistikus menekankan kontak langsung dengan Tuhan lewat proses intuisi, Iqbal menolaknya dengan mengatakan bahwa apa yang pertama-pertama tersingkap secara kuat lewat intuisi adalah keberadaan ego atau diri yang kreatif dan bebas. Filsafat ketuhanan Iqbal berbeda dengan filsafat ketuhanan kontemplatif karena Iqbal berangkat dari filsafat manusia yang menekankan pengetahuan langsung tentang keberadaan ego atau diri yang bebas-kreatif.

Metafisika gerak Iqbal mengemukakan bahwa manusia bukanlah benda statis tetapi suatu aktivitas gerak dinamis-kreatif yang terus merindu akan kesempurnaan. Hidup keberagamaan sendiri menurut Iqbal adalah suatu proses evolusi yang dapat dibagi menjadi tiga tahap, iman, pemikiran dan penemuan. Pada tahap pertama yaitu tahap iman kita menerima apa

---

<sup>332</sup> Iqbq, Ibid., hlm. 32-33

yang difirmankan Tuhan tanpa keraguan sedikitpun. Pendeknya segala sesuatu yang berasal dari Tuhan adalah mutlak benar karena berasal dari Tuhan dan bukan konstruksi manusia. Pada tahap kedua yaitu tahap pemikiran. Kita tidak sekadar menaati secara buta firman Tuhan melainkan mulai memikirkan maksud dari firman tersebut atau singkatnya kita mencoba memahami secara rasional apa yang kita percayai.<sup>333</sup> Dan pada tahap terakhir yaitu tahap penemuan kita mencapai kontak langsung dengan realitas ultim yang merupakan sumber semua hukum dan kenyataan.<sup>334</sup>

Landasan filsafat Iqbal dapat diketahui ketika Ia mengkritik para filosof terdahulu dalam menjelaskan keberadaan Tuhan. Ada tiga landasan filsafat Iqbal dalam mengungkap keberadaan Tuhan; yakni kosmologis, teleologis, dan ontologis. Ketiga aspek ini menjadi satu paket dalam teori gerak nyata (dinamis) pemikiran Iqbal. Ketiga aspek ini tidak bisa dihindari menjadi suatu keharusan apabila seseorang ingin menerapkan teori dinamis pemikiran ala Iqbal.<sup>335</sup> Argumen kosmologis mengemukakan bahwa Tuhan harus ada, karena kalau tidak maka akan ada rangkaian kausalitas yang tak terhingga untuk menjelaskan peristiwa-peristiwa. Argumen teologis mengemukakan bahwa dari struktur finalitas realitas dapat ditarik kesimpulan adanya Sang Pencipta yang menetapkan struktur tersebut. Sedangkan argumen ontologis mengemukakan bahwa Tuhan ada karena kita memikirkannya dan memprediksikan eksistensi terhadap Dirinya.<sup>336</sup>

Menurut Iqbal agama bukan sekadar sekumpulan ajaran untuk menekan aktivitas nafsu instingtif manusia (agama sebagai instrumen moral) seperti diklaim para psikoanalisis (Freud, Jung). Bagi Iqbal, agama lebih dari sekadar etika yang berfungsi membuat orang terkendali secara moral. Fungsi sesungguhnya adalah mendorong proses evolusi ego manusia di mana etika dan pengendalian diri. Menurut Iqbal hanyalah tahap awal dari keseluruhan perkembangan ego manusia yang mendapatkan kesempurnaan.

Filsafat Iqbal tidak hanya mengkaji pada aspek manusia saja sebagai objek filsafat sebagaimana yang terjadi pada filsafat Yunani, tetapi mengkaji semua ciptaan alam mulai dari manusia, tanaman, tumbuhan, dan makhluk lainnya. Inilah ciri pembeda dengan filsafat Yunani. Iqbal berhasil membandingkan pemikiran Yunani dengan Al-Qur'an, dan menemukan kekurangan pada pemikiran Yunani, sebagaimana pernyataan sebagai berikut:

Seperti kita semua tahu, filsafat Yunani telah menjadi kekuatan kultural yang palig besar dalam sejarah Islam. Namun, studi yang teliti dengan Al-Qur'an dan berbagai aliran teologi skolastik yang berkembang berkat pemikiran Yunani, menyingkapkan fakta bahwa sementara filsafat Yunani banyak memperluas wawasan pemikir

<sup>333</sup> Thomas Aquinas, seorang teolog-filosof termasyhur Abad Pertengahan, mengemukakan suatu diktum berbunyi: *fides quaerit intellectum* atau iman mencari penjelasan rasional.

<sup>334</sup> Donny Gahral Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju). hal. 94

<sup>335</sup> Iqbal, *The Recontruction of Religious Thought in Islam*, (Delhi; Lahoti Fine art Press, 1974. hlm. 28

<sup>336</sup> Donny Gahral Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju) hal. 60

muslim. Secara keseluruhan, filsafat yunani mengaburkan penglihatan mereka pada Al-Qur'an. Socrates memusatkan perhatiannya pada dunia manusia saja. Baginya, studi yang tepat tentang manusia adalah manusia, dan bukan dunia tanaman-tanaman, serangga dan binatang-binatang, betapa berbeda dengan semangat Al-Qur'an, yang menerima inspirasi dari Tuhan dan terus-menerus meminta pembaca memahami perubahan angin yang terjadi terus-menerus, perubahan siang dan malam, awan, langit, dan planet-planet yang berserakan di angkasa yang tak terbatas.<sup>337</sup>

#### **E. Pengaruh Filsafat Muhammad Iqbal**

Perjalanan intelektual Iqbal telah memberikan pengaruh yang besar dalam rekonstruksi pemikiran Islam pada saat ini. Filsafat Muhammad Iqbal telah menciptakan dinamika sebuah pemikiran manusia ke arah yang lebih maju dan anti kemapanan. Dinamika pemikiran yang di tawarkan Iqbal tidak hanya seputar internal agama Islam saja, melainkan mencakup seluruh kehidupan manusia, bahkan lintas agama, budaya, dan ras manusia.

Kebesaran pengaruh Iqbal juga tersebar melalui karya Iqbal yang telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, seperti Jerman, Perancis, Inggris, Arab, Rusia, Italia, dan lain-lain. Iqbal sendiri menguasai beberapa bahasa, selain bahasa Urdu dan Persia, juga Bahasa Inggris dan Perancis dengan baik, di samping Bahasa Arab dan Sansekerta. Pengaruh Iqbal yang sedemikian besar, baik sebagai penyair maupun filosof, namanya diabadikan guna memberi nama beberapa lembaga di Jerman, Italia, dan negara-negara lainnya.<sup>338</sup>

---

<sup>337</sup> Dedi Supriyadi, Pengantar.....hal 268, yang dikutip dari M. Iqbal, *Reconstruction...*, Ibid., hlm. 3.

<sup>338</sup> H.A Mustofa, Filsafat.....hal 335





## MULLA SHADRA

### A. Biografi

Mulla Shadra dilahirkan di Syiraz pada tahun 1512 M. Ia berguru kepada Mir Damad dan Mir Abu Al-Qasim Fendereski (w. 1640) di Isfahan. Nama lengkapnya, Muhammad bin Ibrahim Yahya Qawami Syirazi, sering disebut Sharuddin Asy-Syirazi atau Mulla Shadra atau Shadra. Dikalangan muridnya dia lebih dikenal sebagai *Shadr Al-Muta'allihin*. Dinamakan demikian karena ketinggian tingkat pengetahuannya tentang *hikmah*.<sup>339</sup> Dalam mazhab Israq (Shadra), ketinggian ilmu pengetahuan seorang tentang hikmah akan di beri gelar *hikmah Al'Muta'allih* yang berarti seorang filosof atau ahli hikmah yang sudah menjadi 'seperti Tuhan'.<sup>340</sup>

Ayahnya pernah menjadi gubernur wilayah Fars. ia berkesempatan memperoleh pendidikan yang baik dan penjaagaan yang sempurna di kota kelahirannya. Sebagai anak yang cerdas, ia mampu dengan cepat menguasai berbagai ilmu pelajaran yang diajarkan kepadanya. Dalam usia muda, Mulla Shadra melanjutkan studi ke Isfahan, sebuah pusat budaya yang penting untuk dunia Timur Islam pada saat itu, ia berguru kepada teolog Baha' al-Din al-Amili (w.1031 H/1622 M), kemudian kepada filosof Peripatetik Mir Abu al-Qasim Fendereski (w. 1050 H/1641). Tetapi gurunya yang paling utama adalah seorang filosof-teolog bernama Muhammad atau lebih dikenal dengan nama Mir Damad<sup>341</sup> (w. 1041 h/1631 M), sebagai seorang penggagas berdirinya pusat kajian filsafat dan teolog yang kini dikenal dengan "aliran Isfahan". Guru inilah yang gembira dan berduka mempunyai murid seperti Mulla Shadra, gembira karena mempunyai murid yang cerdas, berduka karena beliau menyadari tulisan-tulisan Mulla Shadra mudah dipahami daripada tulisan Mir Damad.

Teman-teman seperguruan Mulla Shadra di Isfahan, antara lain Sayyid Ahmad 'Alawi, 'Aqa Husaya Khwansari, dan Mulla Muhammad Baqir Sabzawir, tertutupi karena kemasyhurannya. Barulah mereka terkenal setelah Mulla Shadra meninggalkan Isfahan menuju Kahak. Kahak adalah sebuah desa dipedalaman berdekatan dengan Qum. Di Kahak, Mulla Shadra menjalani hidup zuhud dan pembersihan hati dengan melakukan latihan-latihan rohani untuk mencapai *hikmah-i illahi* (Rahasia Ilahi) atau *teosofi* (theo = Tuhan, sophia = cinta). Shadra menjalani hidup zuhud ini selama tujuh tahun, tapi ada riwayat yang menyebutnya selama 11 tahun. Jalan yang

<sup>339</sup> Juhaya S. Praja, *Pengantar Filsafat Islam*. (Bandung, CV Pustaka Setia. 2009) . Hlm. 269

<sup>340</sup> Syaifan Nur, *Mulla Shadra: Pendiri Mazhab Al'Hikmah Al'Muta'aliyah*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 3.

<sup>341</sup> Mir Damad adalah guru yang paling utama Mulla Sadra, ia seorang penyair, teolog sekaligus filosof, yang mencoba megkombinasikan ajaran Ibnu Sina dan Suhrawardi. Karyanya yang paling terkenal adalah *Al'Qabasat* (para penghasut) yang mendiskusikan panjang lebar buah pikirannya tentang waktu dan penciptaan dunia, lihat Seyyid Hossein Nasr, 1993, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, [teri] Hesti Tarekat, menjelajah dunia Modern [Bandung: Mizan, 1994], hlm. 90

dipilih sadra dikritik oleh ulama zahir bahkan ada yang menuduhnya "kafir". Padahal ia seorang yang salih tidak pernah mengabaikan tugas dan tanggungjawab sepanjang hayatnya. Hal ini diutarakannya dalam kata pengantar kitabnya, *ashfar*. Shadra berkata: "*cahaya dunia ilahi terkilat di atasku dan dapat menyingkap segala rahasia yang tak pernah kuduga sebelumnya*".

Karena itu ia dapat memahami secara intuitif apa yang pada mulanya ia pelajari secara diskursif, dan juga dengan cara yang lainnya. Lambat laun ia sadar bahwa ia terikat kewajiban untuk memberikan kepada orang lain apa yang telah ia terima secara begitu istimewa sebagai hadiah dari Tuhan. Atas desakan masyarakat dan permintaan Syekh Abbas II (1588-1629) dari Dinasti Safawi, Mulla Sadra diminta menjadi guru di Madrasah Allah Wirdi Khan yang didirikan oleh gubernur Propinsi Fars di Syraj.

Berkat kesungguhan sadra, kota kelahirannya ini kembali menjadi pusat ilmu pengetahuan seperti sebelumnya. Di samping bertugas sebagai pendidik di Madrasah Khan yang dilaluinya selama 30 tahun, di sini pulalah ia banyak melahirkan karya. Hal ini diakui oleh Thomas Herbert, pengembara abad 11 H/17 M yang pernah melawat ke Syiraz semasa hidup Shadra. Herbert menulis bahwa di Syiraz terdapat perguruan yang mengajarkan filsafat, astrologi, fisika, kimia, dan matematika yang menyebabkannya termasyhur di seluruh Persia.<sup>342</sup> Kesibukan dalam mengajar dan menulis tidak menghalanginya untuk menunaikan ibadah haji. Bahkan tujuh di antaranya, dilakukan dengan berjalan kaki. Namun dalam perjalanan pulang hajinya yang ke-7 ia jatuh sakit dan meninggal dunia di Basrah pada tahun 1050 H/1641 M.

## **B. Karya-karya Mulla Shadra.**

Menurut Tabtaba'i sebagaimana dikutip Nasr, karya Mulla Shadra tidak kurang dari 46 judul ditambah 6 risalah. Tetapi Fazlur Rahman menyebutnya berjumlah 32 atau 33 risalah, sebagian besar karya-karya tersebut telah dipublikasikan semenjak seperempat terakhir abad XIX. Hanya risalah-risalah kecil tertentu saja yang belum dipublikasikan. Karya-karya Mulla Shadra pada umumnya filosofis dan religius, telah menyatu dan saling melengkapi. Bahkan menurut Nasr, Mulla Shadra beranggapan bahwa antara filsafat dan agama merupakan dua komponen yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain, keduanya lahir dari suatu puncak atau sumber yang sama, yaitu hadirat Tuhan. Adapun karya-karya Sadra yang dimaksud adalah :

1. *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fi Asfar Al-A'qliyah Al-Arba'ah* (teosofi transendental yang membicarakan empat perjalanan akal pada jiwa). Lebih dikenal dengan sebutan *Asfar*. Kitab ini merupakan karya monumental karena menjadi dasar bagi karya pendeknya, juga menjadi risalah pemikiran pasca-Avicennian pada umumnya. Kitab ini menjelaskan pengembaraan intelektual dan spiritual manusia ke

<sup>342</sup> Hasyimsyah Nasutiaon. *Filsafat Islam*, (Jakarta:Gajah Mada, 2000). Hlm. 167-168

hadirat Tuhan. Juga memuat hampir semua persoalan yang berkaitan dengan wacana pemikiran dalam Islam; ilmu kalam, tasawuf, dan filsafat. Penyajiannya menggunakan pendekatan morfologis, metafisis, dan historis. Hingga saat ini, kitab Asfar digunakan sebagai teks tertinggi dalam memahami hikmah dan hanya digunakan oleh mereka yang telah memahami teks-teks standar ilmu kalam Syi'ah Imamiyah, filsafat peripatetis Neo-Platonisme yang dikembangkan oleh Ibnu Sina, teosofi isyraqi Suhrawardi, dasar-dasar ajaran gnosis Ibnu Arabi, dan wahyu, termasuk didalamnya sabda Nabi SAW. Dan para imam Syi'ah.

2. *Al-Hasyr* (tentang kebangkitan). Buku ini terdiri atas delapan bab yang menjelaskan hari kebangkitan dan semua ciptaan Tuhan; benda materi, manusia, dan tumbuhan akan kembali kepada-Nya. Nama lainnya adalah *Tarh Al-Kawnayn fi Hasyr Al-Alamin*.
3. *Al-Hikmah Al-'Arseyiyah* (hikmah diturunkan dari 'Arsy Ilahi). Buku ini menjelaskan Tuhan dan kebangkitan (resurrection) dan kehidupan manusia setelah mati.
4. *Huduts Al-'Alam* (penciptaan alam). Membicarakan asal muasal penciptaan alam dan kejadiannya dalam 'waktu' berlandaskan atas al-harakah al-jauhariyyah dan penolakan atas pemikiran Mir Damad.
5. *Kasr Al-Ashnam Al-Jahiliyah fi dhaimni al-Mutashawafin* (pemusnahan berhala jahiliyah dalam mendebati mereka yang berpura-pura menjadi ahli sufi). Yang dimaksud dengan *mutashawafin* adalah mereka yang berpura-pura menjadi sufi dan meninggalkan syariat.
6. *Kalq Al-A'mal*, buku ini membicarakan sifat kejadian perbuatan manusia; kebebasan atau ketentuan atas tindakan manusia. Shadra mengeluarkan pandangan yang berbeda dengan pendapat para ulama kalam.
7. *Al-Lama'ah Al-Masyriqiyyah fi Al-Funun Al-Mantiqiyyah* (percikan cahaya illuminasionis dalam seni logika). Buku ini terdiri atas sembilan bab, merupakan modifikasi dari *Hikmat Al-Isyraq*-nya Suhrawardi karena Shadra memberikan sumbangsih pemikiran baru dalam bidang logika, metafisika.
8. *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad* (permulaan dan pengembalian). Berisikan tentang metafisika, kosmologi, dan eskatologi.
9. *Mafatih Al-Ghaib* (kunci alam gaib). Buku ini tersusun setelah Shadra berhasil mencapai puncak kematangan ilmu, berisikan doktrin gnosis tentang metafisika, kosmologi, dan eskatologi yang berlandaskan atas dalil-dalil naqli.
10. *Kitab Al-Masya'ir* (kitab penembus metafisika). Salah satu dari kitab Shadra yang menjelaskan teori ontologi yang cukup ringkas. Buku ini banyak dikaji oleh para pemikir Persia.
11. *Al-Mizaj* (tentang perilaku perasaan). Kitab ini membicarakan perilaku akibat dari bawaan, perangai, dan sifat sebagai cabang dari ilmu jiwa.

12. *Mutasyabihat Al-Quran* (ayat-ayat *mutasyabihat* dalam Al-Quran), membicarakan ayat-ayat Quran yang sukar dipahami dan metaforis dari sudut gnosis.
13. *Al-Qadha- wa Al-Qadar Fi Af'ali Al-Basyar* (Qodha dan Qadar dalam perbuatan manusia). Kitab ini membahas tentang ketepatan, kebebasan, dan bagaimana pemberian Ilahi dapat dilihat dari kacamata manusia.
14. *Asy Syawahid Ar-Rububiyah Fi Al-Manhij As-Sulukiyah* (Penyaksian Ilahi akan jalan ke arah kesederhanaan rohani); adalah ringkasan doktrin-doktrin Mulla Shadra yang paling lengkap yang ditulis berdasarkan tinjauan gnosis.<sup>343</sup>
15. *Sharh-i Shafa*.
16. *Sharh-i Hikmah Al-Ishra*.
17. *Attihad Al-'aquil wa'l-Ma'qul*.
18. *Ajwibah Al-Masa'il*.
19. *Ittisaf Al-Mahiyah bi'l wujud*.
20. *At-Tashakhkhush*.
21. *Sarayan Nur Wujud*
22. *Limmi'yya Ikhtisas Al-Mintaqah*
23. *Khalq Al-A'mal*
24. *Zad Al-Musafir*
25. *Isalat-i Ja'l-i Wujud*
26. *Al-Hashriyyah*.
27. *Al-alfazh Al-Mufradah*.
28. *Radd-i Subahat-i Iblis*.
29. *AnTanqih*.
30. *At-Tasawwur wa'l-Tasdiq*.
31. *Diwan Shi'r*.<sup>344</sup>

Mulla Sadra juga berhasil menelorkan gagasan-gagasannya kepada murid-muridnya sebagai penerus pemikiran beliau, di antaranya:

(1) Faidh Al- Kasyani (Muhammad bin Murtadha, dikenal sebagai Mulla Muhsin). Karya- karyanya yang terkenal adalah : *Al- Wafi*, sebuah karya tafsir; *Ash- Shafi*, bidang etika; *Al- Mahajjat Al Baydha'*, diasaskan pada *Ihya' 'Ulum Ad-Din-nya* Al- Ghazali, dan *Ushul Al Ma'arif*, dalam sains. Titimangsa kelahirannya tahun 1007 H (sebagian menganggap sekitar tahun 1004 atau 1005). Adapun tahun wafatnya sekitar 1091 H. Sebagian karyanya yang terdiri atas 80 buku dengan jumlah volume yang berbeda- beda mempresentasikan dirinya sebagai orang yang memiliki cita rasa mistis dan puitis. Dalam beberapa hal, ia dapat disetarakan dengan Al- Ghazali.

(2) Abdurrazaq Lahiji, ia murid Shadra yang tersohor sebagai filosof, mutakallim, dan penyair yang piawai. Selama di Qum, ia bergaul akrab

<sup>343</sup> Dedi Supriyadi *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung, Pustaka Setia, 2009). Hal 272, yang dikutip dari Luk-luk Nur Mufidah, "Teosofia Transendental; Studi Pemikiran Mulla Sadra" dalam *Episteme: Jurnal Pembangunan Ilmu Kelslaman*, (Tulung agung; PascaSarjana STAIN 2006) Volume 1 Nomor 1, hal 93-95

<sup>344</sup> [Wikipedia Free Encyclopedia](https://en.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Free_Encyclopedia)

dengan gurunya, Mulla Shadra. kepadanya, Lahiji mempelajari filsafat, kalam mistisisme, logika, dan penyucian jiwa selama beberapa tahun. Karya-karya berharganya meliputi ilmu kalam dan filsafat, di antaranya *Masyariq Al-Ilham wa Asy-Syawariq*, sebuah karya atas karya komentar Ath- Thusi terhadap *Al-Isyarat wa At-Tanbibat-nya Ibnu Sina*; Ghowar Murad (dalam bahasa Persia) dan sebuah ringkasan atasnya *sarmayeh-i Iman*; dan sebuah karya Syarah atas *Hayakil An- Nur* (Kuil Cahaya)-nya Suhrawardi yang menunjukkan kepengurusan atas hikmah iluminasionis.

(3) Mullababkan Husain Tunkabuni. Ia seorang filosof-mistik. Ia mengomentari Asy-Syifa'nya Ibnu Sina, menulis sebuah buku tentang keterciptaan dunia secara temporer dan kesatuan eksistensi, dan ulasan atas karya komentar Khafri tentang *Tajrid Al-Ulum*.

(4) Aqa Jani (atau Muhammad bin Ali Ridha bin Aqa Jani). Salah satu karyanya berupa komentar atas *Qabasat-nya Mir Damad*. Diduga ia belajar kepada dua orang guru, yakni Mulla Shadra dan Mir Damad. Kelahiran dan wafatnya tidak diketahui.

(5) Mulla Ali Nuri, Mulla Isma'il Khwaju'i, Mulla Hadi Sabziwai dan Mulla Hadi Mudarris yang dilanjutkan generasi Muhammad Baqir As-Sadr.<sup>345</sup>

### C. Filsafat Mulla Shadra

Kontribusi Mulla Shadra dalam pengumpulan filsafat Islam, dibuktikan dengan hadirnya sebuah karya monumental *Al-Hikmah muta'aliyyah*. Namun, untuk mencapai karya yang begitu agung tersebut, Sadra telah melewati proses perjalanan intelektual-spiritual yang panjang. Proses tersebut patut diungkap sebagai bahan pembelajaran yang sarat dengan nilai-nilai dan kekuatan filsafat Sadra.

Secara global, Filsafat Mulla Sadra dibagi menjadi lima permasalahan filsafat, di antaranya:

#### 1. Filsafat Pengetahuan atau epistemologi.

Mulla Shadra menetapkan tiga jalan utama mencapai kebenaran atau pengetahuan; jalan wahyu, jalan *ta'aqqul* (inteleksi) atau *al-burhan* (pembuktian), serta jalan *musyahadah* dan *mukasyafah*, yaitu jalan penyaksian kalbu dan penyingkapan mata hati, yang dicapai melalui penyucian diri dan penyucian kalbu. Dengan menggunakan istilah lain, Mulla Shadra menyebut jalan tersebut sebagai jalan Al-Quran, Jalan Al-Burhan, dan Jalan al-Irfan (makrifat). Istilah *husuli* (konseptual) tersebut merupakan kunci penting memahami teori pengetahuan Mulla Shadra. Dalam teori pengetahuannya, Mulla Shadra membagi pengetahuan menjadi dua jenis: pengetahuan *husuli* atau koseptual (*al-'ilm al-husuli*) dan pengetahuan atau ilmu *huduri*. Bentuk pengetahuan ini menyatu dalam diri seorang *muta'alli*, yaitu seseorang yang telah mencapai pengetahuan berperingkat tinggi, yang disebut oleh Ash- Suhrawardi sebagai *al-hakim al-muta'alli*.<sup>346</sup>

<sup>345</sup> Dedi Supriyadi..., hal. 273-274

<sup>346</sup> Abdul Hadi, *Filsafat, dalam ensiklopedi tematis dunia Islam*, (Jakarta. Bachtiar Van Hoeve, 2002) hlm. 230

Bangunan epistemologi Mulla Shadra berkaitan erat dengan idenya tentang *wahdah* (*unity*), *ashalah* (*principality*), *tasykik* (*gradation*), dan ide perubahan substantive (*harka/ istihala jauhariyah*). Menurut Shadra wujud atau realitas itu hanyalah satu yang membentuk hirarki dari debu hingga singgasana ilahi. Tuhan sendiri adalah Wujud Mutlak yang menjadi titik permulaan bidang eksistensi di mana mata rantai wujud bergerak secara konstan menuju titik permulaan itu. Dengan demikian, Tuhan adalah transenden vis-a-vis rantai wujud.

Bagi Sadra, filsafat dapat dibedakan kepada dua pembagian utama: (1) bersifat teoritis, yang mengacu kepada pengetahuan tentang segala sesuatu sebagaimana adanya. Perwujudannya tercermin dalam dunia akali, termasuk jiwa di dalamnya sebagai dikemukakan oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina. (2) bersifat praktis, yang mengacu pada pencapaian kesempurnaan-kesempurnaan yang cocok bagi jiwa. Perwujudannya adalah mendekatkan diri kepada Tuhan, melalui semacam *imitatio Dei* yang membuat jiwa berhak memperoleh suatu hak istimewa seperti itu.

Mulla Shadra memandang adanya titik temu antara filsafat dan agama sebagai satu bangunan kebenaran. Ia membuktikannya melalui pelacakan atas jejak-jejak kesejarahan manusia dan membentangkan seluruh faktanya. Menurut Mulla Shadra, di tiap tempat dalam kurun waktu tertentu, selalu ada sosok yang bertanggung jawab dalam menyebarkan kebijakan (*hikmah*). Ia juga menggambarkan para filosof Yunani itu sebagai bijaksanawan-bijaksanawan yang menerima "cahaya kebijakan" dari "lentera kenabian" yang tercipta dari sejak awal kejadian.

Dikaitkan dengan teori pengetahuannya, tampaknya bahwa titik pusat filsafat Mulla Shadra ialah pengalaman makrifat (*al-irfan*) tentang wujud sebagai hakikat atau kenyataan tertinggi. Pengalaman biasa tentang alam dunia, tempat benda, dan semua ciptaan mengada (*mau'ud*), dalam metafisika Aristoteles berperan sebagai asas utama. Hal ini dapat dipahami karena asas metafisika Aristoteles ialah keberadaan atau kewujudan benda dan ciptaan. Bagi Mulla Shadra, bukan keberadaan benda itu yang penting, melainkan penglihatan batin subjek yang mengamati alam keberadaan atau kewujudan.

Dalam alam keberadaan itu, Mulla Shadra melihat bahwa seluruh yang maujud bukan sekadar objek yang maujud, tetapi kenyataan atau hakikat yang tidak dapat dibatasi oleh berbagai *mahiyah* (*qudditas*) yang memberinya berbagai penampakan. Dengan demikian, maujud dengan aneka wujud dan masing-masing kewujudan itu bebas dari yang lain. Metafisika wujud Mulla Shadra ini dikembangkan berdasarkan pengalaman tentang hakikat dan pembedaan *husuli* tentang wujud sebagai ada atau yang ada, dan gradasi yang dialaminya. Berdasarkan hal tersebut, Mulla Shadra

membedakan antara konsep wujud (*mafhum al-wujud*) dan hakikat wujud (*haqiqah al-wujud*).<sup>347</sup>

## 2. Filsafat Ketuhanan (Metafisika)

Filsafat kedua Mulla Shadra berkenaan dengan metafisika atau ontologi yang membahas proses panjang sesuatu sampai pada tingkat kesatuan maujud. Hal itu dimulai dengan pemahaman yang utuh apa itu eksistensi dan esensi. Mulla Shadra telah memberikan finalisasi konsep tersebut. Realitas sejarah menunjukkan hampir semua filosof menjadikan objek pertama pembahasannya adalah tentang eksistensi dan esensi tentang Ketuhanan sebagaimana Fazlur Rahman mengungkapkan bahwa:

Dari pengalaman sehari-hari, kita memang tak bisa menyangsikan realitas luar dan realitas dalam pikiran kita. Kedua-duanya ada, kedua-duanya dapat dijadikan subjek alias pokok kalimat berupa kata benda. Semua yang ada dapat dijadikan pokok kalimat. Inilah yang disebut oleh Aristoteles sebagai sustansi. Bagi Aristoteles, substansi atau Dzat itulah yang mempunyai eksistensi. Yang lainnya, yaitu kata kerja, kata sifat, dan sebagainya merupakan keterangan alias aksiden yang ditambahkan atau esensi yang melekat pada substansi. Pengetahuan kita tentang substansi itu termasuk aksiden. Akan tetapi, pengetahuan tentang diri kita termasuk esensi begitu juga pengetahuan Tuhan tentang diri-Nya. Begitu pula sifat-sifat Tuhan lainnya. Lalu manakah lebih fundamental antara keduanya?<sup>348</sup>

Gagasan Mulla Sadra tentang Tuhan berbeda dengan gagasan ke-Tuhan-an yang dimiliki oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina. Gagasan mereka atas Tuhan berpijak pada persepsi tentang "keniscayaan wujud" dan menurut mereka juga, memperkenalkan Tuhan tak cukup dengan mematok pengertian tentang ke-qadim-an dan tolok ukur ketakbutuhan dan kesempurnaan esensial Tuhan. Dalam pandangan mereka, perbedaan antara Wujud Wajib dan wujud kontingen adalah bahwa wujud kontingen terangkap dan tersusun dari kuiditas dan wujud, sementara Wujud Wajib merupakan wujud murni dan tak tersusun dari kuiditas. Karena wujud itu sendiri berada pada tingkatan esensi Tuhan dan bukan bersifat tambahan pada esensi-Nya, maka zat-Nya pada tingkatan tersebut tak terpisah dari wujud sehingga mesti butuh pada wujud tersebut.

Mulla Sadra berpendapat bahwa ketakbutuhan dan kesempurnaan esensi Tuhan tak cukup dengan menegaskan ke-qadim-an dan kemanunggalan esensi Tuhan dan wujud. Dalam pandangannya, teori bahwa Tuhan yang merupakan wujud murni dan basith bukan dalil atas keniscayaan dan ketakbutuhan mutlak Tuhan, teori ini tak lain menegaskan bahwa maujud yang terasumsi merupakan maujud hakiki dan bukan maujud majasi.

<sup>347</sup> *Op. Cit.* Dedi Supriadi.....hal 276

<sup>348</sup> Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (terj) Minir Muin, *Filsafat Sadra* (Bandung, Pustaka, 2000) hlm.

Syarat keniscayaan suatu wujud adalah kehakikian dan ketakbutuhan kepada sebab. Jadi, pengenalan sempurna tentang esensi Tuhan harus mengikut sertakan kedua syarat keniscayaan tersebut.

Dalam sistem metafisika *hikmah muta'aliyah*, dengan berpijak pada teori kehakikian wujud (*ashâlah al-wujud*), wujud Tuhan ditegaskan sebagai wujud berintensitas tinggi yang tak terbatas dan makhluk merupakan sesuatu wujud yang berintensitas rendah, membutuhkan dan mustahil menjadi sebab kehadiran bagi dirinya sendiri, oleh karena itu dia harus bergantung kepada Wujud Mutlak.

Keberadaan hakiki hanya milik Tuhan. Wujud-Nya tak terbatas dan memiliki kemandirian secara esensi. Kemandirian Tuhan dalam dimensi zat dan sifat-Nya, ini berarti bahwa Dia tak bergantung kepada realitas lain, Dia tak tercipta dari realitas lain dan tak satupun selain-Nya yang dapat membinasakan-Nya. Hanya Tuhan yang berwujud, Maha Kaya, Sempurna dan tak terbatas. Wujud-Nya tak bersyarat dan Dia merupakan syarat mutlak bagi terwujudnya realitas lain.

Dengan demikian, simplisitas (*al-besâthat*) memiliki pengertian yang mendalam terhadap wujud Tuhan dimana mustahil menegasikan salah satu kesempurnaan yang mesti dimiliki-Nya. Mulla Sadra beranggapan bahwa Tuhan secara mutlak memiliki kesempurnaan dan juga dzat-Nya menyatu secara hakiki dengan sifat-Nya. Perbedaan Tuhan dan makhluk tak dipahami sebagai dua realitas yang memiliki batasan dan garis pemisah tapi perbedaan keduanya terletak pada kesempurnaan Tuhan dan kekurangan makhluk, kekuatan-Nya dan kelemahannya. Maka dari itu, perbedaan antara keduanya bukan perbedaan yang saling berhadap-hadapan tapi perbedaan yang bersifat "mencakupi" dan "meliputi". Dengan ungkapan lain, segala wujud-wujud selain-Nya merupakan suatu rangkaian gradasi dari manifestasi cahaya dzat dan sifat-Nya dan bukan sebagai realitas-realitas yang mandiri dan berpisah secara hakiki dari wujud-Nya. Kesatuan wujud dan maujud secara menyeluruh dan hakiki dalam realitas kemajemukan keduanya. Menurut Mulla Sadra, pemahaman tauhid seperti itu adalah tingkatan tertinggi dari tauhid yang dimiliki oleh para monoteis sejati dari 'urafa dan hukama muta'aliyah.

### 3. Esensi dan Eksistensi

Term *wajd* dalam bangunan tasawuf klasik erat kaitannya dengan ekstase. Ekstase spiritual datang kedalam hati secara tak terduga-duga. Mereka yang mengalaminya tak lagi menyaksikan dirinya sendiri dan orang lain. Kemabukan datang melalui energi spiritual yang teramat dahsyat yang turun kepada seorang hamba, menyelimuti indra-indra dan menyebabkan reaksi-reaksi fisik yang hebat. Kemabukan menguasai tubuh, pikiran dan hati.<sup>349</sup> Barangkali itulah menurut asumsi penulis akar pemikiran Mulla

<sup>349</sup>Amanutullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, (The Mystical Language of Islam, Terj. M. Nasrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 1996). hal.313



Sadra dalam merespon persoalan wujudiyah yang bisa diartikan menemukan.

Selanjutnya dalam analisa terminologi dapat diketemukan bahwa *wujud* berarti keberadaan yang mempunyai tingkat abstraksi yang tinggi. Dengan demikian dapat dibedakan menurut dimensi masing-masing, bahwa *wajd* sarat dengan pergumulan tasawuf, sementara *wujud* merupakan titik tolak dari filsafat<sup>350</sup> yang sering dibahas dalam diskursus kalam dan filsafat Islam sebagai mazhab *wujudiyah* (*existensialism*).

Bangunan teori wujud dan teori kemungkinan esensial serta kemungkinan eksistensial telah banyak disinggung oleh Muhammad Baqir al-Shadr (salah seorang murid Mulla Sadra). Seluruh bangunan pemikiran filsafat ini muncul dari refleksi dan renungan Shadr al-Dien Muhammad al-Syirazy yang populer disebut Mulla Sadra, dan dalam beberapa manuskrip Persia, tulisannya diketemukan sebagai basis-basis *shadariyah*. Mulla Sadra membahasnya secara tuntas dalam magnum opusnya *al-Hikmah al-Muta'aliyah Fi'al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*.

Mulla Shadra adalah filosof penyempurnaan terakhir teori eksistensi dan esensi. Berikut tabel perbedaan masing-masing mazhab filsafat Islam dalam masalah eksistensi dan esensi. Perbedaan *Hikmah Muta'aliyyah* dengan ajaran filsafat lain ihwal eksistensi dan esensi bisa dilihat secara ringkas melalui tabel<sup>351</sup> di bawah ini:

	Kalam Mu'tazilah	Hikmat Masya'iyah	Hikmat Isyraqiyah	Irfan Wujudiyah	Hikmat Muta'aliyah
Eksistensi (Wujud)	Riil	Riil	Mental	Riil	Riil
Esensi (Mahiyyah)	Riil	Riil	Riil	Mental	Mental
Hubungan eksistensi esensi	Eksistensi mendahului esensi	Esensi mendahului eksistensi	Esensi mendahului eksistensi	Eksistensi mendahului esensi	Eksistensi mendahului esensi
Struktur realitas	Polaritas mutlak/nisbi	Jenjang eksistensi	Gradasi esensi	Jenjang Esensi	Gradasi Eksistensi
Metode Keilmuan	Rasio Wahyu	Rasio Wahyu	Rasio Intuisi Wahyu	Intuisi Wahyu	Rasio Intuisi Wahyu

Penjelasan tabel di atas memperlihatkan graduasi tentang eksistensi dan esensi dari satu tokoh/mazhab sampai sintesis Mulla Shadra.

<sup>350</sup> The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Yogyakarta : Liberty, 991).p.3. atau dapat dirujuk pada John Passmore Philoshopy, dalam *The Encyclopedia of Philosopohy* (Macmilan & Free Press, 1967).hal.220)

<sup>351</sup> Tabel bersumber dari Fazlur Rahman, *The Filosofi of Mulla Sadra*, Lihat Dedi Supriyadi Pengantar Filsafat...hal 277

*Bagi kaum Mutazilah;* sebagian dari sifat Tuhan yang bersifat esensial, termasuk wujud, esa, ilmu, dan sebagainya. Sekarang timbul pertanyaan, apakah sifat-sifat itu abadi atau tidak. Jawaban yang umum, tentulah: ya, sifat-sifat itu abadi. Kalau sifat-sifat itu abadi, apakah sifat-sifat itu ada atau tidak. Tentu saja, jawabnya: sifat-sifat itu ada. Jika tidak ada, bagaimana pula sifat-sifat itu akan disebut dalam firman-firman-Nya. Disinilah, kaum Mutazilah berkeberatan. Kalau sifat-sifat itu ada dan abadi, dengan sendirinya Tuhan memiliki sekutu alias *syirik*. Tentu saja, ini bertentangan dengan sifat Tuhan yang paling pokok, yaitu keesaan-Nya. Untuk menyelesaikan persoalan pelik ini, mereka mengatakan bahwa sifat-sifat itu tidak ada, sebab yang ada hanyalah nama-nama yang diberikan oleh Tuhan untuk menjelaskan kepada manusia. Metode penelitian kaum Mutazilah adalah penggunaan *manthiq* (logika) untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dari penalaran seperti itu, mereka hanya mengenal dua realitas, Yang Mutlak dan yang Nisbi, dengan jurang tak terseberangi antara keduanya, kecuali dengan iman yang rasional.

*Hikmatul Masya'iyah;* kaum filosof Masya'iyah, seperti Ibnu Sina, mempunyai pendapat lain, walaupun sama-sama menganggap tinggi logika Yunani. Tuhan itu ada dan sifat-sifatnya juga ada. Hanya saja, keberadaan Dzat Tuhan berbeda dengan keberadaan sifat-sifat Tuhan. Dzat atau substansi, keberadaan atau eksistensi Tuhan bersifat primer, sedangkan yang keberadaan sifat-sifat Tuhan, termasuk esensi-Nya bersifat sekunder. Tidak terbayangkan apabila ada yang kedua tanpa ada yang pertama. Sebaliknya, tidak demikian. Jadi, eksistensi Ilahi mendahului esensi-Nya. Dalam bahasa ilmu kalam, Dzat mendahului sifat. Dzat dan sifat sama-sama merupakan realitas yang nyata. Begitulah pandangan mazhab peripatetisme Islam atau *Hikmatul Masya'iyah* yang ditegakkan para pendirinya dengan menggunakan nalar rasional terhadap konsep-konsep intelektual. Berbeda dengan ontologi Kalam yang hanya memahami dua realitas, Yang Mutlak dan yang nisbi, para filosof mengakui adanya perjenjangan diskrit antara keduanya seperti kaum Neoplatonis.

*Hikmatul Wahdatiyah (wujudiyah).* Akan tetapi, para ahli sufi aliran wujudiyah, misalnya Ibnu 'Arabi, yang berlawanan dengan pandangan para filosof, menyatakan bahwa wujud itu hanya satu, yaitu Tuhan. Benda-benda lain tak mempunyai wujud, apalagi sifat-sifatnya. Adapun sifat-sifat Tuhan yang mereka sebut *a'yan tsabitah* (realitas-realitas tetap) itu adalah bentuk-bentuk dalam pengetahuan-Nya. Sebenarnya, *a'yan tsabitah* itu juga dikenal oleh para pemikir lainnya di kalangan Muslim dan non Muslim. Kaum mutakalim menyebutnya *ma'lumat* (yang diketahui) dan kaum falasifah menyebutnya *mahiyat* (*quidditas*, ke-apa-an atau esensi). Aristoteles menyebutnya *morphe* (bentuk-bentuk) dan gurunya, Plato, menyebutnya *eidos* (ide-ide). Bagi Ibnu 'Arabi, apa yang kita hadapi sebagai benda-benda fisik itu tak lain dari bayangan dari realitas-realitas tetap. Inilah pandangan irfan *wihdatul wujud* alias kesatuan realitas. Dalam pandangan ini, wujud

atau eksistensi mendahului *mahiyyat* atau esensi. Para *arifin* ini mencurigai penggunaan rasio atau *aql*. Sebagai gantinya, mereka menggunakan intuisi atau pengalaman batin mengenai realitas sebagai sumber utama pengetahuannya, di samping wahyu tentunya. Dari pengalaman mistik, mereka menyimpulkan adanya jenjang realitas dan kesadaran yang bersifat diskrit.

*Hikmatul Isyraqiyah*. Seorang sufi lainnya dari Persia, Syihabuddin Suhrawardi yang juga seorang kritikus tajam filsafat Ibnu Sina, berusaha mengekspresikan pengalaman kesatuan mistiknya dalam pandangan yang sama sekali lain. Menurutnya, wujud, alias eksistensi, hanya ada dalam pikiran manusia. Yang benar-benar ada hanyalah esensi-esensi itu, yang tak lain dari bentuk-bentuk cahaya dari Maha cahaya, yang tak lain adalah Tuhan. Cahaya itu Satu dan benda-benda yang banyak lagi berbeda-beda itu hanyalah gradasi intensitasnya atau kebenderangannya. Dalam pandangan metafisika cahaya persi ini, wujud bersifat sekunder, dan sifat-sifat atau esensi bersifat primer. Dalam bahasa filosofis, ini berarti esensi lebih fundamental atau mendahului, secara logis, eksistensi. Inilah pandangan filsafat iluminasionisme alias *Hikmatul Isyraqi*. Suhrawardi, pendiri mazhab *Isyraqiyah*, mengambil kesimpulannya melalui suatu penelitian filosofis yang menggabungkan metode intuitif mistikus dengan metode rasional filosofis sebagai pelengkap.

*Hikmatul Muta'aliyyah* (sintesis). Bahwa pandangan Suhrawardi itu menjadi domain di kalangan filosof Persia pada masa kejayaan Daulah Shafawiyah di Iran yang kemudian di kenal sebagai mazhab Isfahan. Begitu jugalah, Mulla Shadra diajarkan oleh gurunya: Mir Damad. Akan tetapi, dia juga sangat mengagumi pandangan Ibnu 'Arabi yang menakjubkan itu. Oleh karena itu, dia membalik ajaran Isyraqiyah dengan mengambil pandangan Ibnu 'Arabi tentang prioritas eksistensi atau wujud terhadap esensi atau mahiyah, namun dia menolak pandangan Ibnu 'Arabi tentang ketunggalan eksistensi atau ilusi, namun juga ada seperti adanya Tuhan, sedangkan sifat-sifat atau esensi tidak mempunyai eksistensi sama sekali. Esensi adalah kebalikan dari eksistensi. Jika Tuhan adalah Ada dan benda-benda juga ada tak dapat dihindarkan secara logika kesimpulan bahwa segala benda adalah Tuhan atau pantheisme seperti yang dituduhkan secara salah oleh para ulama terhadap pandangan *wihdatul wujud*.

Solusi Mulla Shadra dalam hal ini adalah gagasan *tasykikul wujud* atau gradasi wujud yang mengatakan bahwa eksistensi alias wujud mempunyai gradasi yang kontinu seperti halnya cahaya yang diidentifikasi sebagai esensi oleh Suhrawardi. Jadi, menurut Mulla Shadra, dari Ada Mutlak hingga Tiada Mutlak terdapat gradasi "ada-ada nisbi" yang tak terhingga banyaknya. Dengan perkataan lain, realitas alam semesta merentang dari kutub Tiada Mutlak ke kutub Ada Mutlak. Inilah pandangan kesatuan realitas versi Mulla Shadra yang disebutnya sebagai *Hikmatul Muta'aliyah*. Pandangan ini merupakan sintesis besar yang meliputi

pandangan teologis kalam, pandangan filosofis hikmat, dan pandangan mistis irfan.<sup>352</sup>

Gerakan konstan-vertikal dalam skala-skala wujud ini disebut oleh Mulla Shadra sebagai perubahan substantif (*haraka jawhariya*) menuju kesempurnaan (kamal) dan sebagian besar dicapai dengan pengetahuan. Gerakan-gerakan dalam perubahan substantif ini oleh Shadra disebut dengan *safar* (perjalanan/ pengembaraan). Risalah *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah* menggambarkan perjalanan akal secara lengkap melalui tahapan tahapan dari ketidaksempurnaan menuju Yang Maha Sempurna. Perjalanan tersebut ada empat bagian; perjalanan pertama adalah dari makhluk (*khalq*) menuju kekekatan kebenaran atau pencipta (*haqq*). Perjalanan kedua adalah dari hakekat ke hakekat dengan hakekat (*min al-Haqq ila al-Haqq bi al-Haqq*). Perjalanan ketiga adalah dari hakikat kepada makhluk dengan hakikat (*min al-Haqq ila al-Khalq bi al-Haqq*). Perjalanan keempat adalah dari makhluk ke makhluk dengan hakikat (*min al-khalq ila al-akhlq bi al-al-Haqq*).<sup>353</sup> Keempat perjalanan ini menjadi kunci Filsafat Mulla Shadra. Berikut ini adalah penjelasan keempat perjalanan tersebut:

*Pertama.* Perjalanan yang dimulai dari makhluk menuju hakikat kebenaran pencipta dengan melepas tabir kegelapan dan cahaya yang menghalangi seorang salik dan hakikat rohaninya. Dapat dikatakan pula suatu perjalanan dari maqam nafsu menuju maqam hati, dan dari maqam hati menuju maqam roh dan dari maqam roh menuju maqam terakhir *al-maqshad al-aqsha* dan pencapaian tertinggi yang disebut sebagai *al-bahjat al-kubra*. Pada umumnya, maqam manusia terdiri atas tiga hal ini, apabila tabir- tabir tersebut telah terbuka, seorang salik akan menghadirkan maqam *fana* dan *baqa* di dalam dzat-Nya. Di sinilah terbuka rahasia- rahasia yang tersembunyi dan yang paling tersembunyi.

Pada hierarki ini seorang salik hanya dapat terpana melihat keagungan dan kebesaran Allah. Kesadaran akan kebesaran Tuhan muncul dan menyadari bahwa apa yang selain-Nya adalah nisbi dan sangat kecil. Inilah yang disebut dengan perjalanan dari makhluk menuju ma'rifat. Hierarki pertama ini juga mendeskripsikan prinsip umum; *jauhar* (substansi) dan aksiden, keduanya saling berkait.

*Kedua,* perjalanan ini dinamakan perjalanan yang berawal dari hakikat menuju hakikat. Pada tingkatan ini, seorang salik sudah menjadi seorang wali. Kewujudannya adalah benar bukan keraguan. Ia mengawali perjalanannya dari maqam dzat menuju maqam kamalat, dan hadir dalam kesempurnaan Tuhan. Dia mengetahui nama- nama-Nya, kecuali yang bukan kawasannya. Sifat dan tindakannya menjadi fana dalam dzat-Nya, sifat dan

<sup>352</sup> Fazrul Rahman, (1975). *The Philosophy of Mulla Sadra*. terj. Munir Muin. (2000). *Filsafat Sadra*. Bandung. Pustaka., hlm xvi

<sup>353</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi & Al-Hikmah Muuta'aliyah*, terjemahan Baharuddin Ahmad dan *Sadr al-Din Shirazi & His Transcendence Theosophy* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka kementerian Pendidikan Malaysia, 1993) hlm. 30

tindakan Tuhan. Ia mendengar dengan perdengaran Tuhan, melihat dengan penglihatan-Nya, berjalan dengan bantuan-Nya, dan bertindak dengan tindakan-Nya. *Sirr* menjadi ke-fana-an dzatnya, dapat juga akhir dari perjalanan pertama dan awal perjalanan kedua. *khafa'* menjadi ter-fana dalam sifat dan tindakannya, bahkan fana dalam *ulluhiyyah*-Nya, *ikhtifa'* atau paling tersembunyi, terhapus oleh kefana'an dua hal tadi, *akhfa'* adalah fana dalam kedua hal yang awal. Sampai di sini, sampailah kepada *dairat al-wilayah*, berakhirlah perjalanan kedua.

Hierarki ini membawa seorang salik menyaksikan bahwa ilmu Allah, kuasa-Nya, hidup-Nya, upaya-Nya, dengar-Nya, lihat-Nya, kata-kata-Nya adalah bagian dari kesempurnaan sifat-Nya. Ini adalah taraf dari hakikat menuju hakikat dengan hakikat. Hierarki ini juga mengidentifikasi bukti Dzat Tuhan dan melalui posisi Dzat-Nya akan membuktikan sifat dan tindakan-Nya.

*Ketiga*, dari hakikat kepada makhluk dengan hakikat. Di dalam perjalanan ini, kefana'annya berakhir dan mulailah ia kekal melalui kekekalan (*baqa'*) Tuhan. Dia menempuh perjalanan dengan hierarki *jabarut*, *malakut*, dan *nasut*. Dia melihat semua yang ada di alam ini secara esensial. Dia juga mengecap nikmat kenabian dan memperoleh ilmu alam ketuhanan melalui dzat, sifat dan tindakan-Nya. Dia bukan nabi, dia mengikuti perintah nabi dan mematuhi nabi. Sampai di sinilah perjalanan ketiga. Perjalanan ketiga ini menguatkan keyakinan *salik* akan pemeliharaan-Nya terhadap apa yang Dia ciptakan, tauhid dan kesatuan dalam perlakuan-Nya dan proses penciptaan yang beragam, Mahatinggi-Nya dan kesempurnaan-Nya. Kini semuanya menjadi nyata di mata seorang *salik* yang dalam hierarki ini menikmati hirarki terendah hingga yang tertinggi dan berakhir di alam *malakut* dan *Jabarut*. Tingkatan ketiga ini adalah pembuktian Shadra yang menjustifikasi adanya substansi atau *jauhar* yang bersifat rohani dan jiwa individual.

*Keempat*, Perjalanan ini adalah perjalanan dari makhluk menuju makhluk dengan hakikat. Dia meneliti makhluk, mengetahui sisi hitam dan putihnya, *zhahir* batinnya, di dunia ini dan di dunia yang akan datang, kebahagiaan dan siksaan, perhitungan dan mizan. Mereka menyadari bahwa semuanya akan kembali kepada-Nya. Hierarki ini mengidentifikasi eksistensi jiwa dan apa yang dialaminya kelak pada hari akhir. Dengan demikian, kitab *asfar* adalah hierarki pengembangan akal, kesempurnaannya adalah pencapaian hierarki keempat. Pengembaraan ini juga merekonstruksi agar terlepas dari ketidaksempurnaan, atau sebagai 'katarsis' pemikiran menuju ketuhanan, dan kembali menuju keadilan dengan kebijakan metafisikal.<sup>354</sup>

#### 4. *Al-Harakah Al-Jauhariyyah* (Gerakan Substansial).

Kontribusi Mulla Shadra dalam gerakan substansial (*al-Harakah al-Jauhariyyah*) melengkapi para filosof sebelumnya, dimana mereka

<sup>354</sup> Syaifan Nur, *Mulla Shadra Pendiri Mazhab Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* (Jakarta, Teraju, 2003) hlm 34.

berpendapat bahwa gerakan hanya terjadi pada empat kategori aksiden; kuantitas (*kammiyat*), kualitas (*kaifiyyat*), posisis (*wadh'*) dan tempat (*'ayn*). Dengan kata lain, substansi tidak berubah tetapi hanya empat kategori aksiden yang berubah. Karena kalau substansi berubah kita tidak dapat menetapkan judgment tentangnya. Begitu kita mengeluarkan *judgment*, ia sudah berubah menjadi yang lain.<sup>355</sup>

Menurut prinsip *harakah jauhariyah*, substansi wujud di dunia ini mengalami transformasi terus menerus dengan menempatkan manusia sebagai pusat domain dunia yang menghubungkan seluruh skala wujud. Adapun pengaruh Mulla Shadra dapat dilihat dengan banyaknya murid dan penerus pemikirannya yang tampak pada kesinambungan gerakan Isyraqi Syi'ah di Persia.<sup>356</sup>

Pandangan Mulla Shadra tentang gerakan berubah dan menjadi yang berkelanjutan, tidak sama dengan pandangan sufi yang menyatakan bahwa segala sesuatu binasa dan dicipta kembali. Menurut para sufi, dalam gerakan penciptaan bentuk berjalan untuk kembali pada *titah* Tuhan (*al-amr*) dan bentuk baru dijemakan sebagai *tajalli*-Nya (teofani). Ajaran ini *al-labs ba'd al-labs*, yaitu membinasakan setelah menyingkap bentuk-bentuk. Ajaran Mulla Shadra disebut *al-labs ba'd al-labs*, yaitu memakaikan bentuk baru setelah diberi bentuk.<sup>357</sup>

Fazlur Rahman mempertegas bahwa badan manusia dalam perubahan terus menerus dari embrio ke masa tua merupakan gagasan lama, dan Van den Bergh telah mengutip sejumlah bagian yang menarik mengenai masalah tersebut dari Plutarch dan Seneca. Ibnu Sina menggunakan perubahan badan ini untuk membuktikan ketidak materialan jiwa yang menjelaskan identitas manusia yang abadi meskipun fisiknya berubah. Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd keduanya menolak argumen ini atas dasar bahwa dalam tumbuh-tumbuhan dan binatang identitas ini tetap, meskipun kenyataannya mereka berada dalam perubahan yang terus-menerus. Shadra berbeda dari pandangan ini dalam dua hal penting. *Pertama*, menurutnya seluruh wujud manusia, yakni badan dan pikiran berada dalam perubahan, tidak hanya badan. Contoh yang secara eksplisit diberikan adalah hilangnya kesadaran, bukan perubahan dalam badan. *Kedua*, perubahan tidak berarti sekadar perubahan, tetapi perubahan perkembangan di mana entitas yang bergerak secara progresif merealisasikan kesempurnaan hingga badan mencapai suatu wujud yang abadi.<sup>358</sup> Oleh karena itu, dalam ajaran Mulla Shadra, nyata bahwa bentuk dan *maddah* (materi) dari sesuatu yang maujud dapat menjelma menjadi maddah mereka sendiri demi bentuk baru yang merupakan kemungkinannya, dan gerakan menjadi bentuk baru ini

<sup>355</sup> Jalalluddin Rahmat, "Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasxa Ibnu Rusyd", dalam *al-Hikmah, Jrnal Studi-studi Islam*, nomor 10, Juli-Sepetember, 1993.hal.79

<sup>356</sup> William C. Chittick, "Eschatology". Dalam Seyyed Hossen Nasr. *Islamic Spirituality: Foundation*, Jilid I (New York: crossroaf, 1987), hlm. 393

<sup>357</sup> *Ibid*, Abdul Hadi. *Filsafat, dalam ensiklopedi .....* op. cit. hal. 230.

<sup>358</sup> Fazrul Rahman, *The Philosophy...*, *Ibid.*, hlm 138

berkelanjutan seakan-akan orang yang memakai baju pada bajunya yang lain. Semua wujud di dunia ini bergerak secara vertical (menaik) sebagai akibat *al- harakah al- jauhariyyah*, sehingga wujud itu mencapai puncak hakikat *a'yan sabitah*. Setiap gerakan mengandung bentuk dari keadaan wujud sebelumnya. Sementara gerakan trans- substansial (*jauhariyyah*) berlangsung dalam tahap yang dilalui secara menaik atau vertical. Wujud dunia ini merupakan *mazahir* (manifestasi) dari cahaya wujud yang pada mulanya berupa *a'yan sabitah*. Dan kemudian *a'yan sabitah* melakukan penurunan (*al-qaus an nuzuli*) yang menyebabkan ciptaan hadir dalam alam kewujudan *zahir*. *Al- Harakah al- jauhariyyah* menandakan pancaran menaik atau vertical (*al-qaus as-su'udi*), yang melaluinya intensitas cahaya wujud yang selalu bertambah membawa kembali ciptaan itu ke pangkuan *a'yan sabitah*-nya di alam *jabarut* (supranatural).<sup>359</sup>

##### 5. Filsafat Jiwa

Mulla 'Shadra sebagaimana Aristoteles, mendefinisikan jiwa sebagai *entelency* badan. Oleh sebab itu, manakala jiwa itu tidak bersifat abadi, dalam arti bermula, maka jiwa itu tidak dapat dipisahkan dan bebas dari materi. Untuk mengatakan bahwa itu terpisah dan bebas dari materi hanyalah dengan meyakini adanya pra-eksistensi jiwa. Pada saat yang bersamaan, Mulla Shadra menolak pandangan Ibn Sina yang menyatakan bahwa jiwa adalah sebuah *konsep realisional* dan bukan merupakan sesuatu yang bersifat substantif. Bila jiwa sejak lahir berada di dalam materi, kejiwaanya tidak dapat diartikan sebagai suatu relasi dimana seolah-olah jiwa memiliki eksistensi bebas, maka tidak mungkin untuk menyatukan jiwa dengan badan.

Selanjutnya, menurut Shadra jiwa itu bersandar kepada prinsip dasar yang disebut perubahan substantif (*istihala jauhariyah*). Pada umumnya, jiwa itu bersifat jasmaniah, tetapi akhirnya bersifat spiritual selamanya (*jismaniyat al-huduts ruhaniyat al-baqa'*). Artinya, manakala jiwa muncul atas landasan materi, bukanlah berarti jiwa itu bersifat materi secara absolut. Dengan prinsip perubahan substantif ini, dituntut adanya tingkatan yang lebih tinggi dari landasan dimana jiwa berada. Oleh sebab itu, dalam bentuk kehidupan yang paling rendah sekalipun, seperti tumbuh-tumbuhan, meskipun ia bergantung kepada materi, materi atau tubuh itu hanyalah instrument dan merupakan langkah pertama untuk perpindahan dari alam materi menuju alam spiritual (*malakut*).

Shadra menegaskan bahwa badan sebagaimana ia akan "di bangkitkan" (yakni, diciptakan oleh jiwa) secara identik adalah sama dengan badan ini, kecuali bahwa badan tersebut bukan material. Shadra pada titik ini menduduki posisi yang sama dengan Al- Ghazali, dan mencela pandangannya tentang kebangkitan badan sebagai varian dari perpindahan jiwa.

<sup>359</sup> Abdul Hadi, *Filsafat, dalam ensiklopedi .....op.cit.*, hlm 231

Dalam karyanya *Syawahid*, Shadra membicarakan kehidupan sesudah mati sebagai " perpindahan (*intiqal*) jiwa dari badan ini ke badan eksatologis", persis seperti Al- Ghazali tentang hakikat kenikmatan dan kesengsaraan sesudah mati. Perbedaannya bahwa Shadra menyandarkan ajarannya pada prinsip gerak substantive (*harakah jauhariyyah*) dan teorinya mengenai dunia imajinasi. Namun, akar- akarnya ada pada Al- Ghazali dan Ibnu Sina, dan Shadra dengan segala perbaikannya, pada dasarnya berhutang budikepada keduanya, sedangkan gerak substantif tentu, milik Shadra sendiri.<sup>360</sup>

#### D. PENGARUH FILSAFAT MULLA SHADRA

Pengaruh Mulla Shadra pada masanya sangat terbatas dan madzhabnya hanya mempunyai sedikit pengikut. Ajaran Shadra menyebar secara gradual, terutama berkat komentar-komentarnya terhadap karya-karya Ibnu Sina dan Al-Suhrawardi yang menarik perhatian para pengikut madzhab *peripatisme* dan *iluminasionisme*. Proses ini, melalui pencampuran dua madzhab pemikiran, yang lambat dan lebih jauh dikombinasikan dengan teosofi Ibn 'Arabi yang membawa pemikiran Shadra sendiri menjadi fokus perhatian. Tokoh penting pertama Madzhab Mulla Shadra yang sebenarnya, yang telah mencetak sejumlah murid yang handal dan aktif adalah Mullah 'Ali Nuri (wafat 1246). Asytiyani memproklamirkan diri sebagai "pengikut terbesar dan terbaik dikalangan para komentator Shadra.

Mulla Shadra bukan sekadar filosof terkenal selama enam abad terakhir. Bagi sebagian orang, ia telah dianggap setara dengan Ibnu Sina dan Al- Farabi, bahkan melampaui keduanya. Meskipun ia menguasai semua mazhab filsafat pada zamannya (*peripatetik*, *iluminasionisme*, *teologi islam*, dan *ir'fan*), ia tak pernah secara total dipengaruhi dan meretas pada mazhab filsafatnya sendiri, yakni filsafat transeden (*al-hikmah al muta'aliyyah*). Ia mengkritik semua titik lemah yang disuguhkan oleh filosof agung sebelumnya dan mencoba menyajikan sejumlah pemecahan filosofis atas masalah- masalah tersebut.

Hal itu membuktikan bahwa Mulla Shadra merupakan seorang filosof muslim yang cukup produktif, kreatif dan orisinal dengan karyannya yang begitu banyak, mencakup berbagai bidang pemikiran Islam yang ditulis, baik dengan Bahasa Arab ataupun Persia. Dari semua karyanya, *al- Hikmah Al-Muta-aliyah fi Asfar Al- Arba'ah* adalah karyanya yang terbesar.

Pengaruh pemikirannya merambah ke berbagai belahan dunia islam lainnya seperti Iran, Irak, India dan Pakistan. Al-Maududi menterjemahkan secara khusus kitab *Al-Asfar* Mulla Shadra. Terakhir, pemikir Islam yang concern terhadap filsafat Mulla Shadra adalah Fazlur Rahman dengan bukunya *The Philosophy of Mulla Shadra*.<sup>361</sup>

<sup>360</sup> Fazhrul Rahman, (1975). *The Philosophy of Mulla Sadra*. terj. Munir Muin. (2000). *Filsafat Sadra*. Bandung. Pustaka. hlm. 343

<sup>361</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat* ....hal. 288-289



## DAFTAR PUSTAKA

- Abidin Ahmad, Zainal. (1975). *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd "Averroes"*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. (1995). *Al-Takfir fi Zamani Takfir*. Mesir: Sina Linasyri.
- Achmadi. (2005). *Ideologi pendidikan Islam, paradigma humanisme teosentris*. Pustaka Pelajar Yogyakarta.
- Ahmad Amin, Husayn. (2003). *100 Tokoh Dalam Sejarah Islam*. Bandung: Rosdakarya.
- Al-Ghazali, (1962). *Tahafut al-Falasifah*, Tahkik (dianalisi) Sulaiman Dunya. Kairo: Darl Ma'arif.
- Al-Ahwani, Ahmad Fu'ad. (1962). *al-Falsafat al-Islamiyyat*. Kairo: Maktabat al-Saqafiyyat.
- Al-Musawi, Musa. (1977). *Min Al-Kindi ila Ibnu Ruyd*. Maktabat. Al-Fikri Al-jami.
- Al Rasyidin, dkk. (2005) *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*. Jakarta: Ciputat Press.
- Ali, M.D. (1998). *Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ali, Yunasril. (1991). *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Pemikiran Filsafat dalam Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- An-Nahlawi, A. (1996). *Prinsip-Prinsip Metode Pendidikan Islam dalam keluarga, di Sekolah, dan Masyarakat*. Bandung: Dipenogoro.
- Armstrong, Amanutullah. (1996). *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf, (The Mystical Language of Islam)*, Terj. M. Nasrullah dan Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan.
- Arifin, Muzayyin. (2008). *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara bekerjasama dengan Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama.
- Arsyad, Natsir. (1995). *Ilmuan Muslim Sepanjang Sejarah*. Jakarta, Srigunting.
- Asy'arie, Musa. (1992) *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Filsafat Islam; Sunah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Filsafat Islam; Kajian ontologis, epistemologis, dan aksiologis, historis, perspektif*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam.
- Asyraf, Ali. (1989). *Horison Baru Pendidikan Islam*, terj. Sori Siregar. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Atiyeh, George N. (1983). *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim* Bandung: Perpustakaan Salman Institute Teknologi Bandung.

- Bajjah, Ibn. (1978). *Kitab Tadbir al-Mutawahhid*, Tahkik Ma'an Ziyadah. Beirut: Dar al-Fikr.
- Bhatti, Anil. (2006). "Iqbal and Goethe" (PDF), Yearbook of the Goethe Society of India.
- Chittick, William C. (1987). "Eschatology" Dalam Seyyed Hossein Nasr: *Islamic Spirituality: Foundation*, Jilid I. New York: Crossroad.
- Dedi Supriyadi. (2009). *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- De Boer, T.J. (1962). *Tarikh al-Falsafat fi al-Islam*, terj. ke dalam bahasa Arab oleh Muhammad Abd Al-Hadi Abu Zaidah. Kairo: Mathba'at Taklif.
- Djumransjah, M. (2005). *Dimensi-dimensi Filsafat Pendidikan Islam*. Malang: Kutub Minar.
- Fakhry, Majid. (1986). *Sejarah Filsafat Islam*, Terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Gie, The Liang. (1991). *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Liberty.
- Hadi, Abdul. (2002). *Filsafat dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Bachtar Van Hoeve.
- Hanafi, Ahmad (1990). *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Hitti, Philip K. (1974). *History of Arab*. London: The Mic Millan Press.
- Hossein Nasr, Seyyed. (1993). *Sadr al-Din Shirazi & Al-Hikmah Muuta'aliyah*, terjemahan Baharuddin Ahmad Sadr al-Din Shirazi & His *Trancendence Theosophy*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka kementerian Pendidikan Malaysia.
- Iqbal. (1974). *The Reconstrution of Religious Thought in Islam*. Delhi: Lahoti Fine art Press.
- Jalby, Khalish. (1987). *Fi al-Naqdi wa al-Zatiy: Darurah al-Naqdu al-Zatiy li al-Harakati al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Kant. (1990). *Critique of Pure Reason*. New York: Prometheus Books.
- Langgulang, Hasan. (1995). *Beberapa Pemikir Pendidikan Islam*, Bandung: PT. Al-Maarif.
- Leaman, Oliver. (1988). *Pengantar Filsafat Islam*, Yogyakarta: IAIN
- Mustofa. (2007). *Filsafat Islam*. Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Manzur, Ibnu. (1968). *Lisan al-Arabi*, Mesir: Dar al-Mishriyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah.
- Madkur, Ibrahim. (1968). *Fil Falsafat al-Islamiyyat wa Manhaj wa Tatbiqih*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Nasution, Harun. (1973). *Falsafat dan mistisme*, Jakarta: Bulan Bintang.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Akal dan Wahyu dalam Al-Qur'an*, Jakarta: UI Press.
- Nasution, Hasyim Syah. (1999). *Filsafat Islam*, Jakarta: Daya Media Pratama.

Nur, Syaifan. (2003). *Mulla Shadra: Pendiri Mazhab Al'Hikmah Al'Muta'aliyah*. Jakarta: Teraju.

Pasmore, John. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing & Free Press.

Poerwantana, dkk. (1994). *Seluk-Beluk Filsafat Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

Pradana ZTF, Boy. (2003). *Filsafat Islam*, Malang: Universitas Muhamadiyah Malang (UMM).

Praja, Juhaya S. (2009). *Pengantar Filsafat Islam*. (Bandung, CV Pustaka Setia.

Rahmat, Jalalluddin. (1993). *Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd*. Dalam *al-Hikmah; Jurnal Studi-studi Islam*, Nomor: 10 Juli-Sepetember.

Rahman, Fazrul). (1975). *The Philosophy of Mulla Sdara*. terj. Munir Muin. (2000). *Filsafat Sadra*. Bandung. Pustaka.

Russel, Bertrand, (1946). *A History of Western Philosophy*, London: Simon & Schuster.

Rusyd, Ibnu. (1959). *Fashal Maqal, Wa taqrir ma Baina Syari'ah wa al-hikmah min-alittishal*. (editor: Gourage Hourani) alih bahasa Hourani (1967). *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London.

Shihab, Alwi. (1988). *Ibnu Rusyd di Antara Iman dan Filsafat*. Makalah Seminar Sehari oleh Universitas Averrois. Jakarta.

Sidik, Abdullah. (1984). *Islam dan Filsafat* Jakarta : Triputra Masa.

Soleh, Ach. Khudori. (1997). *Kegelisahan Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Sudarsono. (1997). *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta.

Supriyadi, Dedi. (2009). *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia.

Suseno, Magniz Franz. (2000). *Dua Belas Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Kanisius.

Syadali, Ahmad Mudzakir, dkk. (1997). *Filsafat Umum*, Bandung: Pustaka Setia.

Syah, Hasyim. (2005). *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Syarif. M.M (ed.). (1985). *Para Filosof Muslim*. Bandug: Mizan.

Tafsir, Ahmad. (1994). *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*. Bandung: Rosdakarya.

\_\_\_\_\_. (2007). *Filsafat Umum, Akal dan hati sejak Thales sampai Capra*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

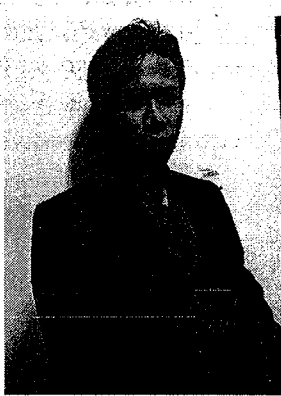
Wood, Ledger. "Object" dalam Dagobert D. Runes, (1967). *The Dictionary of Philosophy*. London: Simon & Schuster.

Yusuf Musa, Muhammad. (1945). *Falsafat al-akhlaq fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Ma'arif.

Zar, Sirajuddin. (2004) *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.



## **Biodata Penulis**



**Yaya Sunarya, M.Pd** Adalah anak ketiga dari lima bersaudara, lahir di Ciamis II Juli 1981. Tahun 1994 menamatkan Sekolah Dasar di SD Negeri Bahara II Panjalu Ciamis. Tahun 1997 menamatkan pendidikannya di Masdrasah Tsanawiyah Banjarangsana Ciamis, dan tahun 2000 lulus di Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) Al-Basyariyah Bandung.

Tahun 2000-2001 melaksanakan program pengabdian (*amaliyatul khidmah*) di Padalarang Bandung. Pada tahun 2005 penulis menamatkan program SI dengan predikat *cumlaude* di UIN Sunan Gunung Djati

Bandung pada Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah dan Keguruan. Kemudian pada tahun 2008 lulus dengan predikat *cumlaude* pada Program Pascasarjana UPI Bandung Prodi Pendidikan Umum Konsentrasi Filsafat Pendidikan.

Semenjak mahasiswa penulis aktif di beberapa organisasi dan memegang beberapa jabatan di antaranya: Presiden Mahasiswa Pendidikan Bahasa Arab, Pengurus HMI Komisariat, Pengurus HMI Cabang Bandung, Ketua Umum Galuh Taruna Bandung, Protokol Jawa Barat Bagian Bahasa, Sekretaris Direktur Pesantren Bahasa, Pendiri & Direktur Ekstrenal Yayasan Pendidikan Islam Al-Adzkar. Saat ini penulis bertugas sebagai pengajar di YPI AL-Adzkar dan beberapa perguruan tinggi negeri dan swasta, di antaranya: UIN Sunan Gunung Djati Bandung, STAI Siliwangi Cimahi, STIT At-Taqwa KPAD Gegerkalong Bandung, STKIP Subang Cabang Lembang.

Karya tulis yang pernah dipublikasikan di antaranya: Al-Qur'an- Hadis (Acarya; 2009), Mahir Berbahasa Arab (Yayasan Al-Adzkar; 2009), Bahasa Arab I melalui pendekatan *fahmul maqru* (Yayasan Al-Adzkar; 2010), dan buku Filsafat Islam, yang ada di tangan para pembaca ini.



**A. Heris Hermawan, M.Ag.,** yang lahir di Sumedang pada tanggal 04 September 1976. Pengalaman bekerja sebagai staf pengajar di Fakultas Tarbiyah dan Keguruan sejak tahun 2001. Pengalaman pendidikan: SD di Cipaku, Darmaraja Sumedang, Pendidikan menengah di MAN I Sumedang, meneruskan kuliah di IAIN (sekarang jadi UIN) Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 1995 selesai 1999 (SI) dan melanjutkan S2 di lembaga yang sama pada tahun 2000 dan selesai tahun 2002. Pengalaman organisasi pernah menjadi Ketua

Umum Senat Mahasiswa Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Bandung pada tahun 1998-1999, Ketua Cabang Forum Komunikasi Mahasiswa Fakultas Tarbiyah Se-Indonesia (FKMTI) tahun yang sama, juga sebagai pengurus Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) cabang Kabupaten Bandung. Karya yang telah dibuat, Modul Pendalaman Materi Quran Hadits MI Depag RI, Penulis Jurnal Potensia. Pengalaman jabatan sebagai Anggota Senat Universitas Tahun 2007, dan sekarang sebagai sekretaris Jurusan Kependidikan Islam.

